This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

+ *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.

+ *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.

+ *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.

+ *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at `http://books.google.com/`

Über dieses Buch

Dies ist ein digitales Exemplar eines Buches, das seit Generationen in den Regalen der Bibliotheken aufbewahrt wurde, bevor es von Google im Rahmen eines Projekts, mit dem die Bücher dieser Welt online verfügbar gemacht werden sollen, sorgfältig gescannt wurde.

Das Buch hat das Urheberrecht überdauert und kann nun öffentlich zugänglich gemacht werden. Ein öffentlich zugängliches Buch ist ein Buch, das niemals Urheberrechten unterlag oder bei dem die Schutzfrist des Urheberrechts abgelaufen ist. Ob ein Buch öffentlich zugänglich ist, kann von Land zu Land unterschiedlich sein. Öffentlich zugängliche Bücher sind unser Tor zur Vergangenheit und stellen ein geschichtliches, kulturelles und wissenschaftliches Vermögen dar, das häufig nur schwierig zu entdecken ist.

Gebrauchsspuren, Anmerkungen und andere Randbemerkungen, die im Originalband enthalten sind, finden sich auch in dieser Datei – eine Erinnerung an die lange Reise, die das Buch vom Verleger zu einer Bibliothek und weiter zu Ihnen hinter sich gebracht hat.

Nutzungsrichtlinien

Google ist stolz, mit Bibliotheken in partnerschaftlicher Zusammenarbeit öffentlich zugängliches Material zu digitalisieren und einer breiten Masse zugänglich zu machen. Öffentlich zugängliche Bücher gehören der Öffentlichkeit, und wir sind nur ihre Hüter. Nichtsdestotrotz ist diese Arbeit kostspielig. Um diese Ressource weiterhin zur Verfügung stellen zu können, haben wir Schritte unternommen, um den Missbrauch durch kommerzielle Parteien zu verhindern. Dazu gehören technische Einschränkungen für automatisierte Abfragen.

Wir bitten Sie um Einhaltung folgender Richtlinien:

+ *Nutzung der Dateien zu nichtkommerziellen Zwecken* Wir haben Google Buchsuche für Endanwender konzipiert und möchten, dass Sie diese Dateien nur für persönliche, nichtkommerzielle Zwecke verwenden.

+ *Keine automatisierten Abfragen* Senden Sie keine automatisierten Abfragen irgendwelcher Art an das Google-System. Wenn Sie Recherchen über maschinelle Übersetzung, optische Zeichenerkennung oder andere Bereiche durchführen, in denen der Zugang zu Text in großen Mengen nützlich ist, wenden Sie sich bitte an uns. Wir fördern die Nutzung des öffentlich zugänglichen Materials für diese Zwecke und können Ihnen unter Umständen helfen.

+ *Beibehaltung von Google-Markenelementen* Das "Wasserzeichen" von Google, das Sie in jeder Datei finden, ist wichtig zur Information über dieses Projekt und hilft den Anwendern weiteres Material über Google Buchsuche zu finden. Bitte entfernen Sie das Wasserzeichen nicht.

+ *Bewegen Sie sich innerhalb der Legalität* Unabhängig von Ihrem Verwendungszweck müssen Sie sich Ihrer Verantwortung bewusst sein, sicherzustellen, dass Ihre Nutzung legal ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass ein Buch, das nach unserem Dafürhalten für Nutzer in den USA öffentlich zugänglich ist, auch für Nutzer in anderen Ländern öffentlich zugänglich ist. Ob ein Buch noch dem Urheberrecht unterliegt, ist von Land zu Land verschieden. Wir können keine Beratung leisten, ob eine bestimmte Nutzung eines bestimmten Buches gesetzlich zulässig ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass das Erscheinen eines Buchs in Google Buchsuche bedeutet, dass es in jeder Form und überall auf der Welt verwendet werden kann. Eine Urheberrechtsverletzung kann schwerwiegende Folgen haben.

Über Google Buchsuche

Das Ziel von Google besteht darin, die weltweiten Informationen zu organisieren und allgemein nutzbar und zugänglich zu machen. Google Buchsuche hilft Lesern dabei, die Bücher dieser Welt zu entdecken, und unterstützt Autoren und Verleger dabei, neue Zielgruppen zu erreichen. Den gesamten Buchtext können Sie im Internet unter `http://books.google.com` durchsuchen.

KF
3183
HN 3CB5 S

Digitized by Google

KF 3183

L 5.5

Harvard College Library

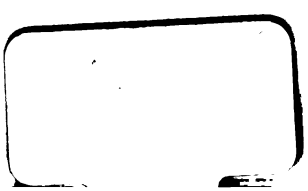
ROBBINS LIBRARY

OF THE

DEPARTMENT OF PHILOSOPHY

THE GIFT OF

REGINALD CHAUNCEY ROBBINS



Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google

Die

gegenwärtigen Richtungen

der

Religionsphilosophie in England

und

ihre erkenntnistheoretischen Grundlagen.

Von

Newton H. Marshall.

Berlin,
Verlag von Reuther & Reichard
1902.

Digitized by Google

KF 3183

9 May, 1906

Digitized by Google

L. M.

D. O. D.

gewidmet.

Digitized by Google

Digitized by Google

Inhalts-Verzeichnis.

Seite

Einleitung.

§ 1. Die Aufgabe. — 2. Das Verhältnis zwischen Religionsphilosophie und Erkenntnistheorie. — 3. Klassifikation der Weltanschauungen nach Prof. Dilthey. — 4. Berücksichtigung theologischer Lehren und ihrer Umwandlungen. — 5. Die Methode der Darstellung. — 6. Philosophische und theologische Forschung 1

Kapitel I. Der Naturalismus.

Abschnitt 1. Erkenntnistheoretische Grundlage

1. Die Huxleysche Lehre.

§ 7. Der objektive Standpunkt bei der Betrachtung der Welt. — 8. Die Naturwissenschaften und die naturalistische Weltanschauung. — 9. Der Agnosticismus. Das Kriterium der Demonstrabilität. — 10. Der Naturalismus als philosophische Formulierung des Materialismus. — 11. Der Naturalismus und die Psychologie. — 12. Das Paradoxon des Naturalismus . 7

2. Die Spencersche Lehre.

§ 13. Spencers Erkenntnistheorie verglichen mit derjenigen Huxleys. — 14. Enger Zusammenhang mit der Begriffslehre. Das Kriterium der Überzeugung. — 15. Das eigentliche Kriterium Spencers, das der Begreiflichkeit. — 16. Reduktion auf das Kriterium der Übereinstimmung. — 17. Der Satz der Relativität. — 18. Das Paradoxon des Absoluten. — 19. Spencers Äusserungen über das Absolute. — 20. Widerspruch mit der Erkenntnistheorie 18

Abschnitt 2. Die Religionslehre des Naturalismus.

§ 21. Das Mysterium der Existenz. — 22. Ablehnung anderer religiöser Prinzipien. — 23. Die Aufgabe der Philosophie, der Religion gegenüber. — 24. Die anthropologische Religionswissenschaft in England. — Spencer, Max Müller, Frazer, Grant Allen. — 25. Die positivistische Religionslehre. — 26. J. G. Romanes: Übergang zum Idealismus der Freiheit. — 27. Henry Drummond: Übergang zum objektiven Idealismus 33

Digitized by Google

Seite

Kapitel II. Der objektive Idealismus.

Abschnitt 1. Erkenntnistheoretische Grundlage.

§ 28. Monistische Grundanschauung. — 29. Notwendigkeit eines entsprechenden Kriteriums der Wahrheit. — 30. Die Lehre F. H. Bradleys; a) Negative Beweisführung: die Verwerfung des Phänomenalismus. — 31. b) Positive Beweisführung: die Untersuchung der Wirklichkeit. — 32. Das Kriterium der Wirklichkeit: Selbstübereinstimmung. — 33. Auffassung des Absoluten mit der des Naturalismus verglichen. — 34. Die Stufen der Wirklichkeit. — 35. Das Verhältnis der Wahrheit zur Wirklichkeit; metaphysisches Verfahren des objektiven Idealismus. — 36. Das Kriterium der Wahrheit mit dem des Naturalismus verglichen 42

Abschnitt 2. Die Religionslehre des objektiven Idealismus.

§ 37. Zwei Typen: a) Spinoza, b) Hegel. — 38. Entsprechende Typen in England: a) Bradley, b) die beiden Cairds. — 39. Bradleys Begriff der Wirklichkeit und seine Religionslehre. — 40. Das religiöse Gefühl als Wesen der Religion. — 41. Beschränkte Wirklichkeit der Religion. — 42. Die Religionslehre Edward Cairds. — 43. Die Möglichkeit der Religionsphilosophie. — 44. Erklärung der Religion durch die Entwickelungslehre und die drei Begriffe: Objekt, Subjekt, Absolutes. — 45. Zusammenfassung der Grundprinzipien Cairds. — 46. Die Cairdsche Lehre vom Objekt-Subjekt-Verhältnis im Vergleich mit derjenigen Bradleys. — 47. Die Dreistadienlehre. — 48. Die objektive Religion. — 49. Übergang zur subjektiven Religion. — 50. Die subjektive Religion. — 51. Die absolute Religion. — 52. Cairds Stellung zum Pantheismus. — 53. John Cairds Einleitung in die Religionsphilosophie. — 54. Die Lehre Max Müllers. — 55. A. Seth als Übergangsglied zum Idealismus der Freiheit 58

Kapitel III. Der Idealismus der Freiheit.

Abschnitt 1. Erkenntnistheoretische Grundlage.

§ 56. Deterministische Richtung des Naturalismus und des objektiven Idealismus. — 57. Die Freiheitslehre und der Naturalismus. — 58. Die Freiheitslehre und der objektive Idealismus. — 59. Inkonsequente Freiheitslehre Greens. — 60. Verwerfung des Determinismus durch den Idealismus der Freiheit. — 61. Verwerfung der Erkenntnistheorien des objektiven Idealismus und des Naturalismus. — 62. Das doppelte Kriterium der Wahrheit. — 63. James Martineau, seine Stellung zu Kant und die Lehre der Intuition. — 64. Die Lehre Frasers. — 65. Die theologische Auffassung des Kriteriums der Wahrheit: Der Glaube. — 65 bis. Mysticismus. — 66. Benjamin Kidd: Dualismus zwischen Religion und Vernunft . . 77

Abschnitt 2. Religionslehre des Idealismus der Freiheit.

1. Philosophische Auffassung.

§ 67. C. B. Uptons Vereinigung des erkenntnistheoretischen Dualismus mit metaphysischem Monismus. — 68. Die religöse

Digitized by Google

Einsicht. — 69. Die Lehre des Pluralismus und des Monismus; das Paradoxon des Idealismus der Freiheit. — 70. Uptons Begriff der Religionsphilosophie. — 71. Das verstandesmässige Kriterium: Gott als Ursache. — 72. Das intuitive Kriterium: Gott als Liebe. — 78. Die Lehre von der Unsterblichkeit 94

2. Theologische Auffassung.

§ 74. Verhältnis der Theologie zur Philosophie. — 75. Philosophischer Wert des Christentums. — 76. Eigenartige Methode der Theologen. — 77. Begründung dieser Methode. — 78. Die theologische Auffassung des doppelten Kriteriums: Vernunft und Offenbarung. — 79. Die theologische Weltanschauung 102

8. Die Umwandlungen in der Theologie.

§ 80. Einfluss der Naturalisten auf die Entwickelung der Theologie. — 81. Allgemeine Charakteristik der theologischen Umwandlungen. — 82. Umformung der einzelnen Lehrsätze. — 83. Anerkennung der Fachwissenschaften und Wahrung eines selbständigen Gebietes auf Grund der Erkenntnistheorie des Idealismus der Freiheit 110

Schluss.

§ 84. Zusammenfassung der Ergebnisse der Untersuchung . . . 121

Anhang I.

Die empiristische Psychologie in England 126

Anhang II.

Der Mysticismus in England 180

Litteratur-Verzeichnis 184

Digitized by Google

Digitized by Google

Einleitung.

§ 1. Wir beabsichtigen im folgenden die Hauptrichtungen des philosophischen Denkens über religiöse Probleme, welche in England während der letzten Hälfte des neunzehnten Jahrhunderts hervorgetreten sind, zu skizzieren. Um eine übermässige Ausdehnung des Stoffes zu vermeiden, werden wir so streng wie möglich die folgenden Grenzen innehalten: 1. Die Kritik soll auf das Notwendige beschränkt und die verschiedenen Typen des Denkens nur historisch dargelegt werden. 2. Theorien über den Ursprung der Religion und anthropologische Studien über die ursprünglichen Religionen sollen nur in solchen Fällen behandelt werden, wo ihre Betrachtung für die Beleuchtung irgend einer gegebenen Ansicht über die Natur der Religion, als solcher, notwendig ist.

§ 2. Es wird wohl von allen Seiten zugegeben, dass die Religion das komplizierteste Entwickelungsprodukt des menschlichen Lebens ist. Die Rolle, die sie im intellektuellen, politischen und sozialen Leben des Menschengeschlechtes gespielt hat, kann kaum überschätzt werden; sie ist unentwirrbar mit allen Problemen des modernen Lebens verknüpft; sie hat eine praktische Bedeutung, die jedes menschliche Individuum notgedrungen berücksichtigen muss. Aus diesen Gründen mag sie als das schwerste unter all den verschiedenen Objekten des philosophischen Denkens angesehen werden. Natürlich sind sehr verschiedene Auffassungsweisen derselben möglich — in der That aber können keine Veränderungen in den allgemeinen Grundlagen eines philosophischen Systems stattfinden, die nicht sofort die Art und Weise, wie die Religion in diesem System behandelt wird, beeinflussen. Nun sind die Verschiedenheiten

Digitized by Google

in den grossen philosophischen Systemen im letzten Grunde auf ihre erkenntnistheoretischen Voraussetzungen zurückzuführen. Es kann keine Weltanschauung geben ohne eine ausgesprochene oder unausgesprochene Erkenntnistheorie. Man kann sogar sagen: die Erkenntnistheorie eines Philosophen bedingt vollständig seine Weltanschauung. Seine Erkenntnistheorie ist jedoch nicht immer das Erste, was er auseinandersetzt. Im Gegenteil, es kommt oft vor, dass sie überhaupt nicht ausdrücklich entwickelt wird. Sie hat jedoch logische Priorität, und da dies der Fall ist, wird die hier gewählte Methode darin bestehen, dass zunächst die verschiedenen erkenntnistheoretischen Prinzipien erörtert und sodann die Religionstheorien, welche sich diesen gemäss entwickelt haben, dargestellt werden.

§ 3. So weit der Stoff, den ich in dieser Arbeit behandeln will. — Es bedarf aber noch einiger Worte über die hier angenommene Klassifikation der verschiedenen Weltanschauungen. Es giebt für den Historiker dreierlei Klassifikationsmethoden: Die erste klassifiziert nach einem apriorischen, philosophischen Prinzip. Das klassische Beispiel hierfür ist Comte's Dreistadienlehre. Die zweite Methode klassifiziert nach der Stellung, die die verschiedenen Philosophen hinsichtlich eines besonderen Problems einnehmen, z. B. gegenüber dem der Metaphysik, wonach dann alle Weltanschauungen als entweder agnostisch oder metaphysisch angesehen werden; oder hinsichtlich des Theismus, in welchem Falle alle Weltanschauungen entweder als atheistisch, theistisch oder pantheistisch zu bezeichnen sind. Die dritte Methode, welche am erfolgreichsten bei jeder modernen Gruppierung der Phänomene (physische oder geistige) durchgeführt worden ist, ist die sogenannte „natürliche", d. h. die Gruppen werden gekennzeichnet nach ihrer Ähnlichkeit oder Unähnlichkeit mit gegenseitig sich ausschliessenden Typen. Eine bemerkenswerte Klassifikation dieser Art, nach der ich mich im folgenden richten werde, ist von Wilhelm Dilthey in seinen neueren Schriften und Vorträgen angegeben und veranschaulicht: nämlich eine Klassifikation von Weltanschauungen nach den drei Typen, welche er Naturalismus, objektiven Idealismus und Idealismus der Freiheit nennt.

Fürs erste begnüge ich mich damit, aus Diltheys eigenen Werken Definitionen dieser verschiedenen Typen zu zitieren.

Digitized by Google

Im Verlauf unserer Erörterungen werden diese dann klarer hervortreten.

1. Naturalismus. „Dieser Typus ist zunächst in dem Überwiegen der in der äusseren Erfahrung gegebenen physischen Wirklichkeit nach ihrer Masse und ihrer äusseren Wucht gegründet; die geistigen Thatsachen erscheinen wie Interpolationen in dem grossen Texte der physischen Welt; tiefer noch darin, dass diese physische Welt zugleich der ursprüngliche Sitz aller Erkenntnis von Gleichförmigkeiten ist." (Archiv für Geschichte der Philosophie, XIII, 3, S. 308.)

2. „Wir verstehen unter objektivem Idealismus jedes metaphysische System, welches einen geistigen Zusammenhang im Universum wiederfindet, und die Gliederung der Welt von diesem Prinzip aus wissenschaftlich zu erkennen unternimmt." (Arch. f. Gesch. d. Phil., XII, 3, S. 325.)

3. „Dieser Idealismus der Subjektivität (oder Freiheit) hat seine Struktur in der Relation zwischen folgenden Momenten. Die psychologisch-intuitive oder experimentale Methode gelangt zu der Annahme von einer freien, einheitlichen Spontaneität als der von dieser Methode als primär und unauflösbar bestimmten Thatsache von der Verantwortlichkeit als der Grundeigenschaft des Wirkens dieser individuellen psychischen Ursache und endlich von der Korrelation zwischen solchen freien und verantwortlichen, spontanen geistigen Einheiten und einer absoluten persönlichen und freien Ursache." (Arch. f. G. d. Ph., XI, 4, S. 580.)

Freilich glaubt Dilthey, durch diese Einteilung eine erschöpfende Klassifikation aller möglichen Formen des philosophischen Denkens gefunden zu haben. Er meint nicht nur in diesem Rahmen das ganze Material der durch die Geschichte gelieferten philosophischen Systeme darstellen zu können, sondern auch durch die genannten drei Typen die Grenzen der spekulativen Vernunft gezogen und die Möglichkeit einer endgültigen, einheitlichen, von allen Menschen annehmbaren Weltanschauung ein für allemal zurückgewiesen zu haben. Jeder dieser drei Typen soll die Möglichkeit der zwei anderen ausschliessen und jeder Versuch, einen Ausgleich oder eine Versöhnung zwischen denselben zu vermitteln, muss notwendigerweise scheitern und zu Antinomien führen.

Obgleich ich es hier für zweckmässig halte, die Dilthey'sche

Digitized by Google

Einteilung anzunehmen, weil sie eine brauchbare und einfache Darstellung der verschiedenen Richtungen in der englischen Philosophie ermöglicht, möchte ich doch diese Ansicht Diltheys nicht in dieser Arbeit verteidigen oder ausführen. Ob überhaupt eine solche Bestimmung und Aufzählung der möglichen philosophischen Denkarten durchzuführen ist, ist eine Frage, die hier nicht beantwortet werden kann. Übrigens ist die Dilthey'sche Einteilung schon bei Fraser („The Philosophy of Theism") in allerdings nicht sehr ausgeprägter Form zu finden.

§ 4. Bei der Betrachtung des Idealismus der Freiheit müssen die Ansichten der christlichen Theologen erörtert werden. Es giebt natürlich praktische Entschuldigungen, warum in vielen Fällen der Geschichtsschreiber der Philosophie die grosse Menge philosophischer Arbeit, die im Namen der Theologie geleistet worden ist, vernachlässigt hat; aber ich kenne keinen Grund, warum diesen Erörterungen keine Beachtung geschenkt werden sollte. Wir können innerhalb der Grenzen dieser Abhandlung das Verhältnis zwischen Theologie und Philosophie nur andeuten, aber insofern der Stoff der theologischen Untersuchungen mit dem hier behandelten identisch ist, werden wir keinen Unterschied zwischen den beiden Klassen von Schriftstellern machen. Bei der Besprechung der Theologen werden wir auf die hauptsächlichsten Wandlungen, welche in der philosophischen Weltanschauung der christlichen Schriftsteller stattgefunden haben, hinweisen. Diese Wandlungen sind weitgehend und wichtig. Es ist nicht zuviel gesagt, dass die Revolution, welche die christliche Theologie während der letzten fünfzig Jahre durchgemacht hat, in ihrer ganzen Geschichte ohne Gleichen ist. Nicht einmal während der Reformationskämpfe hat sich eine solche Umwandlung vollzogen; denn Luther und Calvin, Tyndale und Wicliff beriefen sich mehr auf die Vergangenheit als auf das moderne Bewusstsein; man kann sogar sagen, dass die jetzige Wandlung im theologischen Denken der Thatsache zuzuschreiben ist, dass die Prinzipien der Renaissance (Selbstständigkeit der individuellen Forschung) heute zum erstenmal auf die traditionelle Philosophie der Kirche übertragen werden.

§ 5. Bei der Behandlung der verschiedenen Typen der Philosophie werde ich einen oder zwei massgebende Vertreter einer jeden Gruppe wählen und ihre Stellung ziemlich ausführlich erörtern, indem ich zuerst ihre erkenntnistheoretischen

Digitized by Google

Prinzipien darstelle und dann auf die Religionsphilosophie selbst übergehe.

Ich werde später auch andere Schriftsteller anführen, die wichtig genug erscheinen, und ihre Beziehung zu den bedeutendsten Denkern ihrer Klasse in Kürze darlegen.

Man könnte vielleicht fragen, warum ich bei Spencer angefangen und John Stuart Mill und andere, die dem synthetischen Philosophen unmittelbar vorangingen, übersprungen habe.

Der Grund dafür ist folgender: Während Spencer den beiden Mills und Bentham sehr nahe verwandt ist durch die utilitarischen Prinzipien, welche diesen Schriftstellern gemeinsam sind, hat doch die Entwickelungsphilosophie einen so ungeheueren Unterschied in dem philosophischen Denken nach jeder Richtung hin zu stande gebracht, dass wir uns keine bessere Grenzlinie zwischen der älteren und neueren Periode des neunzehnten Jahrhunderts vorstellen können, als die, welche von dieser durchaus modernen Lehre gezogen wird.

§ 6. Ehe wir auf das eigentliche Thema dieser Abhandlung eingehen, möchten wir uns einige Bemerkungen gestatten über die gegenwärtige Lage der philosophischen Forschung in England. Diese ist nicht ohne Bedeutung in Bezug auf die eben erwähnten Wandlungen im theologischen Denken. Bradley spricht in seinem geistreichen Buch „Appearance and Reality" mit einiger Entrüstung von jener praktischen Sinnesart des englischen Volkes, welche, wie man glauben könnte, aller metaphysischen, ja aller rein abstrakten Diskussion so feindlich ist: „Wir in England", bemerkt er,[1]) „haben nur wenig Ahnung von Freiheit, sowohl in der Kunst wie in der Wissenschaft. Es wird erlaubt, sich auf praktische Wirkungen zu berufen, die nichts mit dem Gegenstande zu thun haben, und in gewissen Gebieten der Kunst bringt dieser Fehler seine eigene Strafe mit sich, denn wir verfallen in Irrtum durch Zurückhaltung des eigenen Urteils und Mangel an Gradheit und Aufrichtigkeit. Dass jemand Erörterungen über Gott und Religion anstellt nur um sie verstehen zu lernen, scheint vielen von uns teils unverständlich, teils auch anstössig. Und folglich ist das englische Denken über diese Themata, wenn es nicht durch eine fremde Schule gegangen ist, theoretisch wertlos."

[1]) Op. cit. S. 450.

Digitized by Google

Die Wahrheit dieser Klage wird bezeugt durch die Thatsache, dass so viele englische religionsphilosophische Schriftsteller ihre Leser in einem ausgesprochen apologetischen Ton anreden, oder irgend welchen Skepticismus betreffs tradioneller theologischer Lehren durch rhetorische Betonung ihrer Hochachtung für die Moral sühnen zu müssen glauben. Ein Beispiel der ersteren Eigentümlichkeit findet sich in dem Eingangskapitel von Max Müllers Buch „Anthropological Religion", in welchem der Gelehrte sich verpflichtet fühlt, die freie Erörterung der Religion zu verteidigen und die Pflicht der Christen, in ihren Meinungsverschiedenheiten tolerant gegeneinander zu sein, zu betonen. Beispiele der zweiten Eigentümlichkeit sind selbst in den Schriften so freidenkender Publizisten wie Huxley und Spencer zu finden. Diese praktische Art ein wissenschaftliches Werk zu betrachten, das fortwährende Fragen der Leser: was nützt es? wie wirkt es auf die Moral? mag den Philosophen recht in Verlegenheit bringen; aber es wäre leicht, nicht nur dieses Verfahren zu rechtfertigen,sondern auch zu behaupten, dass dem Forscher die grösste Ehre widerfährt, die ihm als Philosophen widerfahren kann, wenn man ihn so ernst nimmt, dass man das Gewissen seinetwegen befragen muss.

Digitized by Google

Kapitel I.

Der Naturalismus.

Abschnitt 1.

Erkenntnistheoretische Grundlage.

Abteilung 1. Die Huxleysche Lehre.

§ 7. Wir werden zunächst die naturalistische Richtung des modernen englischen Denkens über erkenntnistheoretische Probleme charakterisieren. Schopenhauer führt in seiner Abhandlung „Über das metaphysische Bedürfnis des Menschen" die metaphysische Spekulation, die sich als Religion und Philosophie äussert, auf das Gefühl der Verwunderung zurück, welches, seiner Ansicht nach, dem Menschen eigentümlich ist: „Der Mensch", sagt er, „ist ein animal metaphysicum". Diese Verwunderung wird zunächst durch das Unerwartete, das nicht früher Erfahrene, das Mächtige, erregt; während das Alltägliche als ganz selbstverständlich angesehen, und ohne Verlangen nach irgend welcher Erklärung angenommen wird. Mit der Zeit aber wird dieses Verhältnis verschoben. Die Verwunderung wird durch näherliegende Ereignisse und Thatsachen erregt. Je höher der Menschentypus, um so geheimnisvoller erscheint ihm das Alltägliche, bis das Universum als durchaus mysteriös, und zwar bei manchen als schliesslich unerkennbar, angesehen wird.

Wie unzulänglich diese Auffassung nun auch sein mag, um den Ursprung der Religion und der Philosophie zu erklären, so spielt die hier angedeutete Entwickelung eine gewiss bedeutende Rolle bei der Erklärung des Ursprungs der natura-

Digitized by Google

listischen Weltanschauung. Die Aufmerksamkeit des primitiven Menschen wird zuerst durch die mächtigsten und gefährlichen Gegenstände der Sinneswahrnehmung erregt. Von diesen scheint seine ganze Existenz abzuhängen — von der Sonne, die seine Ernte reift, und dem Hagel, der seine Felder verwüstet, von dem Ozean, der seinen leichten Nachen trägt, und dem Sturm, der ihn bedroht. Diese Aufmerksamkeit dehnt sich allmählich aus, bis sie alle Gegenstände der Erfahrung umfasst und in der Wissenschaft ihr Ziel mit vollem Bewusstsein anstrebt. Ihr Versuch, die Welt zu verstehen, gipfelt bei den naturalistischen Philosophen in der Anerkennung der rätselhaften Natur des Seins, des Unerkennbaren.

Edward Caird ist so sehr von der Priorität des Bewusstseins der objektiven Aussenwelt überzeugt, dass er sie zu einem der Hauptprinzipien seines philosophischen Systems macht: „On a rough general view of the facts of history", sagt er,[1] it might seem that in the earliest stages of man's life on earth, he was hardly to be called self-conscious . . . . The savage, like the boy, seems to live almost entirely outside of himself . . . He seems incapable of rising above a sense of dependence on what is external".

§ 8. Von diesem objektiven Standpunkt aus entwickelt sich allmählig die Vorstellung des Kosmos. Bei der Betrachtung der Natur wird die Gesetzmässigkeit des Universums überall anerkannt und der Mensch fühlt mehr und mehr seine eigene Nichtigkeit, je besser er diese Gesetzmässigkeit verstehen lernt, und je mehr die Verwunderung in ihm erregt wird, auf die Schopenhauer so grosses Gewicht legt.

In dem Masse, wie seine Erkenntnis zunimmt, erhöht sich seine Ehrfurcht vor den Thatsachen der Astronomie, Geologie und Biologie, die so vollständig unabhängig von seinem Denken, Wollen und Empfinden zu sein scheinen. Er fühlt sich schliesslich nur als ein Zahn am Rade der Maschine des Universums und erlangt die Überzeugung, dass er sich selbst am besten verstehen lernen kann, wenn er den ungeheuren Mechanismus um sich herum verstehen lernt — diesen Mechanismus, von welchem er sich so völlig abhängig glaubt, dass er nichts ohne dessen Erlaubnis vollbringen kann. Jede neue Generalisation,

[1]) Evolution of Religion, vol. I, p. 178.

Digitized by Google

jede Entdeckung im Reiche der Gesetzmässigkeit, steigert sein Gefühl für die Bedeutung der objektiven Welt gegenüber seiner eigenen Subjektivität. In dieser Weise entsteht die naturalistische Weltanschauung, welche zu allen Zeiten ihre Verteidiger hat und mit ungeheuerer Kraft Anspruch auf objektive Gültigkeit macht.

Diese Weltansicht kann aber eben so wenig, wie irgend ein anderer Typus des philosophischen Denkens die ausschliessliche Anhängerschaft aller wissenschaftlich Denkenden beanspruchen; und doch ist es natürlich, dass mit jedem auffälligen Fortschritt innerhalb der Naturwissenschaften auch eine Wiederbelebung der naturalistischen Auffassung stattzufinden scheint. Diese Thatsache tritt besonders klar in der neuesten Geschichte der Philosophie in England hervor. So sehr ist dies der Fall, dass das Wort „Wissenschaft" eine populäre Bedeutung gewonnen hat, die fast eine Antithese zu Idealismus und Religion bildet, und dass die reaktionäre Schule der Religionsausleger die Wissenschaft als antichristlich zu bezeichnen pflegt. Für sie gelten die Wissenschaften nicht als eine Reihe von Disziplinen, die nach gemeinsamer Methode verfahren, sondern als ein Gedankensystem, das eine antitheistische, ja religionsfeindliche Weltanschauung vertritt.

So stellt Prof. James Orr (Edinburg), einer der gelehrtesten lebenden britischen Theologen, folgende Klassifikation von Weltanschauungen, nach ihren Methoden geordnet, auf: 1. Die wissenschaftliche (scientific) Methode, welche auf dem Wege der Abstraktion fortschreitet und nur die äusserlichen Beziehungen ins Auge fasst. 2. Die philosophische Methode, die auf dem Wege der Reflexion vorgeht und die Beziehungen der objektiven Welt zum Wissen und Denken zum Gegenstand hat. 3. Die religiöse Methode, „welche alles vom Standpunkte des Bewusstseins der Abhängigkeit von Gott aus betrachtet und alles auf Gott zurückbezieht".[1])

Diese drei Methoden werden als sich gegenseitig ausschliessend angesehen; die wissenschaftliche im besonderen (wie der Verfasser in jedem Teile des genannten Buches betont) gilt als völlig unvereinbar mit der religiösen. Diese Ansicht wird noch verstärkt durch die Thatsache, dass die Verteidiger

[1]) „The Christian View of God and the world." Note B., S. 865.

Digitized by Google

des Naturalismus in England zum grössten Teil unter den Männern der Naturwissenschaft zu finden sind — z. B. Huxley, Tyndall und Grant Allen. Dieser enge Zusammenhang zwischen Naturwissenschaft und Naturalismus erklärt sich um so leichter, wenn man bedenkt, dass die erkenntnistheoretische Grundlage des Naturalismus dasselbe Prinzip hat, welches mit so grossem Erfolg bei dem Bestreben, die Naturwissenschaften zu fördern, angewandt wurde. T. H. Huxley, der Verfechter des Naturalismus in den englischen Zeitschriften des letzten halben Jahrhunderts, gab diesem erkenntnistheoretischen Prinzip den Namen Agnosticismus — ein Name, welcher einfach ein modernes Äquivalent für den besser bekannten Ausdruck Skepticismus ist.[1]) Huxley wollte sich von den englischen Positivisten unterscheiden, obgleich diese in Gemeinschaft mit ihm den philosophischen Naturalismus vertreten. Das Abweichende ihrer Ansichten soll später hervorgehoben werden, erkenntnistheoretisch jedoch sind sie nicht prinzipiell von einander zu unterscheiden. In einer oft zitierten Abhandlung in seinen „Essays on Controverted Questions" (S. 362) kennzeichnet Huxley seinen Standpunkt in folgender Weise: „Agnosticism is not a creed but a method, the essence of which lies in the rigorous application of a single principle . . . Positively the principle may be expressed: In matters of the intellect follow your reason as far as it will take you without regard to any other consideration. And negatively: In matters of the intellect do not pretend that conclusions are certain which are not demonstrated or demonstrable."

Nach diesem Prinzip ist das Ziel der Wissenschaft und dasjenige der Philosophie das gleiche, nämlich die Rationalisierung der Erfahrung. Wissenschaft und Philosophie sind die beiden „Gegenstände des Denkens" (matters of the intellect), von denen er spricht. Jede dieser beiden hat ihre besondere Funktion. Die Funktion der Wissenschaft ist das Demonstrieren. Die einzelnen Wissenschaften müssen bestimmen, ob

[1]) In einem Aufsatz über Agnosticismus im „Nineteenth Century", Feb. 1889, wird das Wort „agnostisch" wiederholt als gleichbedeutend mit „skeptisch" gebraucht; z. B. „Unsere Vorfahren bezweifelten gar nicht die Existenz des Romulus und Remus . . . aber die meisten von uns sind in Bezug auf die Realität dieser beiden Biedermänner agnostisch geworden."

Digitized by Google

gewisse „Schlussfolgerungen" „demonstriert" sind oder nicht. Der Philosophie dagegen kommt es zu, so weit als möglich die so erlangten Resultate zu koordinieren. Die Vernunft muss die demonstrierten Einzelheiten der Wissenschaften verarbeiten, aber stets genau die Grenze innehaltend, welche Huxley in der zitierten Vorschrift gezogen hat, d. h. „folge deiner Vernunft so weit sie dich führt, ohne Rücksicht auf irgend welche andere Erwägungen".

Zum Zwecke seiner besonderen Beweisführung wollte er mit diesem Satze dem Eindringen jedes Vorurteils wehren, sei es metaphysisch, religiös oder im angeblichen Interesse der Moral. Aber bei der abstrakten Betrachtung dieses Prinzips, als einer Vorschrift der philosophischen Methode, können wir von dieser polemischen Warnung, als einer wenigstens theoretisch unnötigen, absehen, da die Idee des philosophischen Denkens schon an sich jedem Vorurteil widerstreitet. Wir dürfen also sagen, dass dieser Satz in erster Reihe dazu dienen soll, alle nicht empirischen Vorstellungen auszuschliessen. Keine Generalisation darf von einem agnostischen Philosophen angenommen werden, welche nicht im letzten Grunde auf demonstrierbarer Grundlage ruht. Nirgends spricht sich Huxley so emphatisch aus, als wenn er, in geradezu höhnischer Weise, metaphysische Ideen verwirft. Die Idee der Notwendigkeit z. B. würde er für immer aus der Philosophie verbannen. Welches Recht haben wir, so fragt er, von dem zu sprechen, was geschehen muss? Wir wissen nur, was geschehen ist und geschieht, und sind nur berechtigt, den einen Schritt weiter zu gehen und von dem zu sprechen, was geschehen wird. Darüber hinaus können wir nicht gehen. An diesem Punkte gebietet das agnostische Prinzip (welches in der That das echt positivistische Prinzip nicht ist, obgleich es manchmal als positivistisch hingestellt worden ist) Halt. „For my part" sagt Huxley in einer Abhandlung über die physische Basis des Lebens,[1]) „I utterly repudiate and anathematise the intruder. Fact I know, and Law I know; but what is this Necessity save an empty shadow of my own minds throwing?" Übrigens kann man hier bemerken, wie weit Huxley vom echt kritischen Standpunkt entfernt ist. Dass der Begriff der Notwendigkeit uns

[1]) Collected Essays, p. 161.

Digitized by Google

gegeben ist, und einen ganz unentbehrlichen Teil des menschlichen Verstandes bildet, kann er nicht verstehen, obgleich er diesen Satz nicht nur von Kant, sondern auch von seinem Lieblingsautor Hume[1]) hätte lernen können. Es ist nicht die Funktion der kritischen Philosophie, Begriffe als „Eindringlinge" zu „verdammen", sondern zu erklären und ihren erkenntnistheoretischen Wert zu erforschen und darzustellen.

Zweitens will dieses Prinzip, ausser der Ablehnung der Gültigkeit metaphysischer Begriffe, alle apriorischen Hypothesen ausschliessen. Das Hauptbeispiel hierfür findet sich in der agnostischen Weigerung, irgend eine ausdrückliche Theorie über das Verhältnis zwischen Geist und Materie anzunehmen. Wir sagen „ausdrücklich", weil nachgewiesen werden kann, dass die logische Tendenz der agnostischen Weltanschauung (sofern der Agnosticismus eine solche überhaupt haben kann) in letzter Instanz zu der Annahme einer materialistischen Erklärung des Bewusstseins nötigt.

§ 10. Der Naturalismus ist in der That, wie vielfach ausgesprochen ist, nur eine besondere philosophische Formulierung des Materialismus. Der englische Agnosticismus giebt aber gar nicht zu, dass er in irgend einer Weise materialistisch ist. Huxley meint:[2]) Der Kern des Materialismus sei seine Behauptung, dass Stoff und Kraft die einzig bekannten Realitäten sind. Der Agnostiker aber besteht auf einer dritten Realität, nämlich, der des Bewusstseins. Und zwar, wenn man zwischen diesen drei Realitäten einen Prioritätsunterschied bestimmen wollte, müsste dies grade zu Gunsten derjenigen geschehen, welche der Materialismus anzuerkennen verweigert — des Bewusstseins. „Our certain knowledge," sagt Huxley,[3]) „does not go beyond our states of consciousness . . . Our one certainty is the existence of the mental world, and that of „Kraft" and „Stoff" falls into the rank of, at best, a highly probable hypothesis."

Man dürfte hier bemerken, dass Huxley, indem er die Kraft als eine Form der Wirklichkeit neben Stoff und Bewusstsein darstellt, gerade das thut, was er bei anderen so heftig tadelt: er hypostasiert, er schreibt den Phänomenen eine Be-

[1]) Treatise, Bk. I, Part III, § 14. Vergl. A. Riehl, Kritizismus, Bd. I, C. II, § 5.

[2]) „Science and Morals." Fortnight ly Review, Nov. 1886.

[3]) Ibid.

Digitized by Google

deutung zu, die gar nicht durch die Erfahrung zu bestätigen ist. Denn der Begriff der Kraft ist eine blosse Abstraktion. Die Erfahrung giebt uns nie die Kraft, sondern nur die Materie in gewissen Zeit- und Raumverhältnissen. Wenn wir aber von diesem Punkte absehen, so gestattet uns das agnostische Prinzip doch nicht, diese drei Realitäten in der von Huxley vorgeschlagenen Reihenfolge zu behandeln; denn, obgleich das Bewusstsein erkenntnistheoretisch vor Kraft und Stoff Priorität hat, ist es dem agnostischen Philosophen doch versagt, diese Priorität bei seiner Methode praktisch in den Vordergrund zu stellen. Denn die Gegenstände, mit denen die Philosophie sich beschäftigt, sind „demonstrierte oder demonstrierbare" Einzelheiten, und die Realität des Bewusstseins lässt sich nicht demonstrieren. Die Methoden der Naturwissenschaften nützen uns hier nichts. Denn das Bewusstsein wird unmittelbar oder intuitiv erkannt, oder, noch besser gesagt, das Bewusstsein selber ist eben das, was erkennt. Also ist es für den Agnostiker von aller philosophischen Betrachtung ausgeschlossen, ausser insofern es nach einer Methode behandelt werden kann, welche den bei den Naturwissenschaften angewandten analog ist.

§ 11. Es verlohnt sich, länger bei dieser Thatsache zu verweilen, denn hier finden wir die Erklärung für die Unzulänglichkeit der empiristischen Psychologie.

Von Hobbes[1]) bis zu Spencer haben die englischen Psychologen darauf bestanden, die Erklärung der geistigen Phänomene durch Anwendung solcher Gesetze zu suchen, welche für die nicht-geistige Welt gelten. Sie sind so fest überzeugt, dass die einzig wahre wissenschaftliche Methode die ist, welche ihnen bei Erforschung der materiellen Welt zweckdienlich war, dass sie keinen Augenblick dem Gedanken Raum geben, dass es ratsam sein könnte, bei psychologischen Untersuchungen methodisch anders zu verfahren. Nur dasjenige wird nach dieser Methode in der physischen Welt für wahr gehalten, was „demonstrierbar" ist. Folglich ist auch in der psychischen Welt nur das wahr, was „demonstrierbar" ist.

Lord Kelvin hat einmal bemerkt, dass er nie mit der Er-

---

[1]) Vgl. Dilthey, Archiv f. Gesch. d. Phil., XIII, 4, S. 454, und Einleitung in die Geisteswissenschaften — passim. Auch Anhang I dieser Abhandlung über die empiristische Psychologie.

Digitized by Google

klärung eines physischen Phänomens zufrieden sei, bis er auf experimentellem Wege nach den Prinzipien dieser Erklärung das fragliche Phänomen reproduzieren kann. In demselben Sinne halten die empiristischen Psychologen in England kein psychologisches Phänomen für erklärt, bis es auf mechanische Gesetze zurückgeführt ist. Es entstände eine Unterbrechung in der mechanischen Theorie des Weltalls, wenn geistige Phänomene durch nicht mechanische Grundsätze erklärt würden — eine Unterbrechung, welche die Anhänger des Naturalismus nicht als möglich betrachten wollen.

Genial ist die Art und Weise, in der die Sprache der Physik den Zwecken der Psychologie zu dienen gezwungen wird: es ist dadurch den empiristischen Philosophen gelungen, wenigstens was die Terminologie anbetrifft, die Kontinuität der mechanischen Theorie unverletzt zu halten. So beobachten wir die Entwickelung jener einseitigen Psychologie welche sich nicht recht klar werden kann, ob es nicht besser wäre, in die Physiologie resp. Physik überzugehen, und auf die Erklärung geistiger Thatsachen als solcher zu verzichten. Vorläufig besteht indessen die Psychologie noch fort, auf irgend einen psychologischen Copernicus wartend,[1]) der uns an Stelle der physicocentrischen, eine psychocentrische Methode zu geben vermögen wird.

Die Naturalisten aber haben weder, noch erhoffen sie eine solche Umwandlung der Psychologie. Es ist von dieser Richtung eine der Atom-Lehre[2]) analoge Theorie aufgestellt worden, nach welcher ein gegebener Geisteszustand als aus verschiedenen einfachen Faktoren (auf welche er natürlich durch Analyse wieder reduziert werden kann) zusammengesetzt betrachtet wird. In dem Prinzip der Ideenassociation ist eine Art von Analogie mit dem Gesetze der Anziehungskraft gefunden worden. In dieser Weise wird der „Stoss und Druck" der Physik in der geistigen Welt neu entdeckt. Eine Folge dieser metaphorischen Methode zeigt sich in der Thatsache, dass die empiristische Psychologie keines der Prinzipien geliefert hat, welche der agnostische Philosoph bei seinen Versuchen, das Universum begreiflich zu machen, von den Einzelwissenschaften angenommen

[1]) James, „Principles of Psychology", Bd. I, S. 182.
[2]) Ibid. S. 196.

Digitized by Google

hat. Alle diese Prinzipien werden ihm durch die Naturwissenschaften geboten. Sofern der Agnosticismus uns überhaupt eine Philosophie zu bieten hat, drückt sich dieselbe in materialistischer Sprache aus, d. h. sie gebraucht die Ideen der Naturwissenschaften und nicht die Ideen der Geisteswissenschaften. Diese Thatsache (nicht jedoch ihre hier angedeutete Erklärung) wird von Huxley mit der grössten Offenheit ausgesprochen. In seinem Aufsatz „On the physical Basis of Life", den wir oben zitiert haben, sagt er, dass er, obgleich er sich materialistischer Ausdrücke bediene, doch deswegen nicht einen philosophisch-materialistischen Standpunkt einnehmen wolle, sondern diese Ausdrücke nur gebrauche, weil sie seinen Zwecken am besten entsprächen. Die Terminologie des agnostischen Philosophen müsse materialistisch sein, weil die Physik allein eine konsequente Terminologie biete. Aber es dürfe nicht ausser Acht gelassen werden, dass diese Terminologie eben nur eine Terminologie sei und keinen Anspruch auf metaphysische Gültigkeit mache. In seiner Abhandlung über Descartes' „Discours de la Méthode" geht er soweit, zu sagen: „What we call the material world is only known to us under the forms of the ideal world . . . . if I say that thought is a property of matter, all that I can mean is, that the consciousness of extension and of resistance accompany all other sorts of consciousness."[1])

Von diesem Standpunkte aus ist der Naturalismus weder mehr, noch weniger als eine Art „Kurzschrift (shorthand) Idealismus". Aber während dies auf der einen Seite behauptet wird, sei andererseits ebenso ausdrücklich zu betonen, dass es keine ungekürzte Form (longhand) giebt, in welcher sich der Idealismus so äussern kann, dass er mit den erkenntnistheoretischen Prinzipien des Agnosticismus harmoniert. Die Metaphysik muss zugeben, „dass die Thatsachen des Bewusstseins eigentlich nur durch die Formen und Methoden der Physik darzustellen sind". Dies ist ganz natürlich, wenn man bedenkt, dass, wie oben citiert, „die Formen und Methoden der Physik" die einzigen sind, denen irgend welche Gültigkeit zuzusprechen ist. Übrigens darf man hier bemerken, dass sich Huxley der Natur seiner eigenen Erkenntnistheorie nicht sehr klar bewusst ist. Er fühlt (und dies ausgedrückt zu haben, ist das beste

[1]) Collected Essays, Vol. I, S. 194.

Digitized by Google

Verdienst seiner ganzen Polemik), dass eine Erkenntnistheorie nötig ist, wenn wir eine befriedigende Philosophie haben wollen; aber das eigentliche Wesen dieser Wissenschaft ist ihm immer fremd geblieben. Dies wird besonders klar, wenn man seine Abhandlung über Hume in Betracht zieht. Hier betont er mit Recht die Thatsache, dass das Hauptverdienst Humes darin besteht, dass er die Grenzen der Erkenntnis gezogen hat. Aber er fasst dieses erkenntnistheoretische Verfahren ganz falsch auf, indem er die Untersuchung der Grenzen der Erkenntnis als rein psychologische Disziplin hinstellt.[1])

§ 12. Die Huxleysche Methode besteht darin, den Dingen Namen zu geben, aber gleichzeitig zu erklären, dass es eben nur Namen sind, welche die unerkennbare Natur der Realität nicht erklären. Aber wir sind dennoch berechtigt zu fragen, ob dieses Namengeben nicht Folgerungen in Beziehung auf das metaphysische Wesen der beschriebenen Dinge mit sich bringt? Wenn wir die psychologischen Erscheinungen sämtlich auf „Druck und Stoss" reduzieren könnten, würde dann nicht daraus folgen, dass sie, da sie nur durch die Gesetze der Physik erklärt werden können, mit den Phänomenen der Physik und Physiologie im letzten Grunde identisch sind? Gleichviel aber wie der Naturalist diese Frage beantworten mag, so können doch wir uns wenigstens über die Stellung des Agnosticismus betreffs des Verhältnisses von Geist und Materie klar werden. Der Agnostiker betont zwar die Realität des Geistes, behauptet aber zu gleicher Zeit, dass es für uns unmöglich sei, über ihn zu diskutieren, ohne ihn als Materie zu behandeln. Wir müssen von ihm in der Sprache des Materialismus reden, d. h. wir müssen ihn Materie nennen. Wenn dies der Fall ist, kann der Agnosticismus uns keine Theorie des Verhältnisses von Geist und Materie bieten. In der That braucht auch Huxley keine solche Theorie, weil die Thatsachen des Geistes, sofern wir überhaupt im strengen Sinne über sie nachdenken, nach seiner Meinung nur dann angemessen zu behandeln sind, wenn sie als Materie betrachtet werden.

So kommt es, dass bei Huxley das erstaunliche Paradoxon des agnostischen Naturalismus seine deutlichste Darstellung

[1]) Op. cit. Part II, Chap I.

Digitized by Google

findet. Geist, sagt er, können wir nur verstehen, wenn wir ihn als Materie betrachten; und doch kommen wir zu den grössten Irrtümern, wenn wir vergessen, dass das Einzige, dessen wir gewiss sind, Geist ist. Das Verhältnis zwischen Geist und Materie können wir nicht auseinandersetzen, weil wir uns Geist nur als Materie vorzustellen vermögen; andererseits können wir die Materie nur mittelbar erkennen — höchstens ist sie eine „sehr wahrscheinliche Hypothese".

Dass sich aus dieser Anschauung gewisse Konsequenzen für das Verhältnis von Glauben und Wissen ergeben, dürfte nicht zu bestreiten sein. Huxley verkannte nicht, dass das, was allem Diskutieren über philosophische Themata das höchste Interesse verleiht — ja, was diese Diskussionen unvermeidlich in das grosse Publikum hineinträgt, das Problem der Beziehung des Wissens zur Religion ist. Nun wird aber dieses Problem bald als ein Streit zwischen Philosophie und Religion, bald als ein solcher zwischen Wissenschaft und Religion und zuweilen als ein Streit zwischen zwei Prinzipien hingestellt, welche im Menschen selbst einen Dualismus bilden — einen Gegensatz zwischen Religion und Vernunft,[1]) zwischen zwei entgegengesetzten Tendenzen des menschlichen Lebens. Huxley selber stellt das Problem als einen Streit zwischen Naturalismus und Supernaturalismus dar — zwischen zwei Anschauungsweisen, von welchen die eine auf Wissen, die andere auf Aberglauben beruht. Und so kann für ihn dieser Streit nur das eine Resultat haben — nämlich, die völlige Verwerfung der Ansprüche auf Wahrheit, die die religiösen Sätze erheben. Denn Wahrheit ist sozusagen das Privateigentum der wissenschaftlichen Methode. Hierdurch will Huxley nicht die Religion als solche, sondern die dogmatische Religionslehre verurteilen. Wenn man eine sittliche Lebensweise unter Religion verstehen will, so ist Huxley sehr bereitwillig, ihrer Nützlichkeit zuzustimmen — freilich auf welchem erkenntnistheoretischen Grunde, ist nicht gleich einzusehen. Aber die Anmassung der Religion, dass sie irgend eine Wahrheit, die durch die Wissenschaft nicht beweisbar ist, zu verkündigen hat, betrachtet Huxley als etwas theoretisch schon Überwundenes, als Aberglaube.

Wir wenden uns jetzt zu Herbert Spencer, dem grössten

[1]) Vgl. u. a. B. Kidd, „Social Evolution".

Digitized by Google

der englischen Naturalisten. Bei ihm werden wir den erkenntnistheoretischen Dualismus, mithin ein dem Huxleyschen sehr ähnliches Paradoxon, und die Verwerfung der Theologie wieder finden. Aber wir werden auch sehen, wie er eine positive Aufgabe der Religion mit erkenntnistheoretischen Gründen aufzuweisen versucht.

Abteilung 2. Die Spencersche Lehre.

§ 13. Bevor wir zur Betrachtung von Spencers Auffassung der Religion schreiten, müssen wir auf seine erkenntnistheoretische Lehre eingehen und dieselbe mit der eben untersuchten Huxleyschen vergleichen. Denn obgleich diese beiden Autoren Vertreter der naturalistischen Schule sind, müssen wir doch erwarten, einen gewissen Unterschied in ihrer beiderseitigen Auffassung der naturalistischen Lehre zu finden — einen Unterschied wohl mehr der Form als des Inhaltes, welcher hauptsächlich auf die sehr verschiedenen Umstände, unter welchen ihre philosophischen Schriften publiziert wurden, zurückzuführen ist. Mit der zweifelhaften Ausnahme seiner Darstellung Humes sind alle philosophischen Schriften Huxleys unter dem Druck und Zwang der Kontroverse geschrieben und veröffentlicht worden. Seine Aufsätze, welche von Zeit zu Zeit in den grossen englischen Vierteljahrsschriften und Revuen erschienen, bekunden eine wahre Streitlust und eine Schärfe in der Debatte, über welche der stete Versuch, massvoll zu erscheinen, keinen Augenblick hinwegtäuschen kann; und während es wohl nicht schwer sein dürfte, durch alle diese Schriften hindurch dieselben allgemeinen Prinzipien zu verfolgen, hat Huxley nie die ausgesprochene Absicht gehabt, diese Prinzipien im einzelnen und in ihrem Verhältnis zu einander darzuthun.

Ganz anders steht es mit Spencer. Schon zu Anfang seiner Laufbahn fasste er den grossen Entschluss, ein philosophisches System, vom Standpunkte der naturalistischen Theorie der Entwickelung aus, aufzustellen. Diese riesenhafte Arbeit sollte das ganze Gebiet des menschlichen Denkens umfassen und das Weltall (sofern von seinem Standpunkte aus möglich) als ein zusammenhängendes Ganze hinstellen. So ist es gekommen, dass Spencer, obwohl er sich gleich seinem Freunde Huxley sehr lebhaft an jenem philosophisch-religiösen

Digitized by Google

Flugschriftenkrieg der letzten fünfzig Jahre beteiligte, doch, seinem Vorsatze getreu, ununterbrochen an seiner zusammenhängenden synthetischen Philosophie arbeitete und sich folglich gezwungen sah, einigen Fragen gegenüber zu treten, welche zu umgehen Huxley gelungen war, und dass er daher offenbar die Schranken und Schwierigkeiten der naturalistischen Auffassung viel nachdrücklicher empfand als sein Genosse.

In der That wird Spencer, obgleich auch er sich sehr vor der bête-noire des Naturwissenschaftlers, der Metaphysik, scheut, durch die Breite seines Themas gezwungen, Stellungen einzunehmen, welche nur als metaphysisch bezeichnet werden können.[1]) Denn Spencer wollte seine Erkenntnislehre als einen Teil einer geschlossenen Weltanschauung darstellen, die das Zusammendenken der ganzen Erfahrung mittelst gewisser vorausgesetzter Begriffe ermöglichen sollte. Es ist leicht, in den flüchtigen Seiten einer Zeitschrift zu dogmatisieren; wenn man aber eine synthetische Philosophie schreiben will, müssen Dogmen durch Beweisführung gerechtfertigt werden. Bei Spencer ist diese Beweisführung von metaphysischen Elementen nicht frei.

§ 14. Jedem der sich mit den Problemen der Erkenntnistheorie beschäftigt hat, wird es beim Lesen der vorangegangenen kurzen Übersicht der Huxleyschen Lehre aufgefallen sein, wie unzulänglich (wenigstens was die Form anbetrifft) seine Dar-

[1]) Upton bemerkt, dass Spencer in seiner Verteidigung der agnostischen Lehre Zugeständnisse macht, welche fast zum Theismus führen. Er wird unwiderstehlich der Metaphysik und der Theologie in die Arme getrieben. Nach Upton widerlegt diese Tendenz des modernen Denkens die Comtesche Behauptung, dass die Kultur alle Metaphysik und Theologie, sowohl beim Individuum als beim ganzen Menschengeschlecht, ausrotten muss. Die Geschichte beweist eher, dass die Metaphysik und die Theologie nicht vorübergehende Erscheinungen sind, sondern ein fortdauerndes Interesse für den menschlichen Geist besitzen. „Selbst die Religion des Positivismus ist die Verehrung nicht des Aggregates, sondern des Ideales der Menschheit"; sie ist „die Hypostasierung des abstrakten Begriffs menschlicher Vollkommenheit". Upton aber hat nicht bemerkt, dass es eine „Metaphysik" ohne Hypostasierung giebt (die Kantische nämlich, die der Kritizismus genannt werden kann, und die nach streng erkenntnistheoretischer Methode fortschreitet), und dass es auch die Möglichkeit giebt, eine Theologie ohne unkritische Metaphysik zu entwickeln.

Digitized by Google

stellung des Kriteriums der Wahrheit ist: „In Sachen des Denkens verhalte dich nicht so, als ob Schlussfolgerungen sicher wären, die nicht demonstriert oder nicht demonstrierbar sind.“ (In matters of the intellect do not pretend that conclusions are certain which are not demonstrated or demonstrable.) Hiergegen ist zunächst einzuwenden, dass der Gebrauch des Wortes „demonstrierbar“ eine petitio principii ist. Wann kann ein Lehrsatz als demonstriert angesehen werden? In diesem Punkte ist die Spencersche Lehre auf den ersten Blick viel klarer, doch ergeben sich auch hier bei genauerer Erwägung theoretische Bedenken. Das von Spencer aufgestellte Kriterium der Wahrheit knüpft sich an die Erörterung über die Begriffsdefinition. Es giebt zweierlei Arten von Begriffen (Conceptions), sagt er, — solche die vollständig sind, und solche, die mehr oder weniger symbolisch sind.

Ein Begriff ist „vollständig,“ wenn alle Attribute seines Objektes zu gleicher Zeit im Bewusstsein gegeben sind. Es leuchtet ein, dass ein Begriff je einfacher, desto vollständiger, und je komplizierter, desto unvollständiger (caeteris paribus) sein muss. In dem Masse, wie ein Begriff unvollständig ist, muss er symbolisch aufgefasst werden, sagt Spencer.[1]) Wenn diese symbolische Vorstellungsweise beziehungslos ist und sich dem Bewusstsein als zu den vollständigen Begriffen gehörig darstellt, ist sie trügerisch. Symbolische Begriffe sind nur zulässig, wenn sie als symbolisch anerkannt sind und „wir uns durch einen kumulativen oder mittelbaren Gedankengang, oder durch die Erfüllung von auf sie gestützten Erwartungen überzeugen können, dass sie Aktualitäten bezeichnen“. (By some cumulative or indirect process of thought, or by the fulfilment of predictions based on them, we can assure ourselves that they stand for actualities.) Wenn eine solche „Überzeugung“ unmöglich ist, sind symbolische Begriffe „durchaus fehlerhaft und trügerisch und in keiner Weise von reiner Erdichtung zu unterscheiden“ (altogether vicious and illusive and in no way distinguishable from pure fiction).[2]) Dieses Prinzip scheint, wie schon angedeutet, zunächst eine tiefere Bedeutung als Huxleys Kriterium der „Demonstrabilität“ zu haben und

[1]) „First Principles“, § 9.
[2]) Ibid.

Digitized by Google

doch ist es in der That ebenso fraglich. Gerade wie Huxleys Kriterium der Wahrheit eigentlich nur die Unterschiebung eines neuen Ausdruckes — „Demonstrabilität" — bedeutet, so ist Spencers scheinbar einen Fortschritt enthaltendes Kriterium, die „Überzeugung", dafs ein Begriff „Aktualitäten bezeichnet", einfach die Einführung einer noch neueren und umständlicheren Ausdrucksweise. In der That ist das letztgenannte Kriterium bedeutend weniger brauchbar als die Huxleysche Ungenauigkeit; denn während das Wort „Wahrheit" und der terminus technicus „Demonstrabilität" beide ein objektives Richtmass anzudeuten scheinen, kann Spencers Methode der Selbstüberzeugung (assuring ourselves) nur subjektive Gültigkeit beanspruchen.

§ 15. Aber vielleicht wäre es doch möglich, diesem Kriterium dadurch eine andere Bedeutung zu geben, dass wir den Schwerpunkt von dem Worte „Überzeugung" in den Begriff der „Aktualitäten" verlegten. Es ist gewiss, dass Huxley ein Urteil als wahr ansah in dem Masse, in welchem es mit den Thatsachen der Aussenwelt übereinstimmte. Diese Vorstellung von der Wahrheit ist dieselbe, wie sie bei den Antiken zu finden ist, d. h. bei denen, die glaubten, dass unsere Ideen Abbilder[1]) der Dinge sind. Der Satz ist wahr, meinte Huxley, welchen wir imstande sind experimental zu prüfen und zu konstatieren. Dieses Prüfen liefert die Überzeugung, dass der Satz wahr bezw. falsch ist. Und so auch bei Spencer. Es giebt beständige, beharrliche Elemente der Wirklichkeit, durch welche wir unsere Urteile prüfen können. In dieser Weise ist es möglich, uns selber zu überzeugen, dass unsere Begriffe Aktualitäten bezeichnen. Spencer aber muss die Frage nach der Natur dieser Aktualitäten beantworten. Können wir durch irgend einen Prozess zu den Aktualitäten, den beharrlichen Elementen der Wirklichkeit, kommen? Nein, das sieht er als ganz unmöglich an. Wir sind durch unsere eigenen Begriffe begrenzt und bestimmt. Wir können uns nur überzeugen, dass Begriffe „Aktualitäten" bezeichnen, indem wir sie mit unseren anderen Begriffen vergleichen. Hier wird es nützlich, Spencers eigenes Verfahren ins Auge zu fassen.

Wenn er ein Kriterium der Wahrheit zu finden sucht,

[1]) Z. B. die εἴδωλα des Democrit.

Digitized by Google

mit welchem er ein sich darbietendes Problem lösen kann, so bedient er sich der Methode der „Begreiflichkeit" (conceivability). Die Wahrheit oder Unwahrheit eines Begriffes hängt mit der Möglichkeit bezw. der Unmöglichkeit desselben zusammen. Nehmen wir als Beispiel eine Beweisführung aus Spencers eigenen Schriften. Wenn er seiner Auffassung von Zeit und Raum Ausdruck geben will, verwirft er die Ansicht, dass diese beide subjektiv sind, aus dem einfachen Grunde, dass eine solche Subjektivität nicht zu begreifen ist. „Unser Glaube an die Objektivität des Raumes und der Zeit," meint der synthetische Philosoph,[1]) „ist nicht zu beseitigen und deshalb kann das Gegenteil nicht wahr sein." Bei der Besprechung der drei möglichen Auffassungen der Endlichkeit resp. Unendlichkeit des Universums (nämlich, dass es 1. selbstexistierend, d. h. anfangslos, 2. selbsterschaffen, oder 3. von einem anderen erschaffen worden ist), sagt er, diese drei Auffassungen seien sämtlich falsch, weil sie undenkbar sind. „Es ist keine Frage der Wahrscheinlichkeit oder der Glaubhaftigkeit, sondern der Begreiflichkeit." Es besteht jedoch ein Zusammenhang zwischen diesen beiden Kriterien der „Begreiflichkeit" und der „Überzeugung" oder „Demonstrabilität". Spencer nennt einen Begriff falsch, wenn wir uns nicht überzeugen können, dass er eine Aktualität bezeichnet. Aber sein Prinzip der Begreiflichkeit forscht noch gründlicher und fragt: „Ist der Begriff selbst möglich?" So müssen wir dieses Kriterium erklären, wenn wir seine Beweisführung ernst nehmen und technischen Ausdrücken überall denselben Sinn beilegen wollen. Vermutlich meint Spencer, wenn er sagt, die Idee des Raumes z. B. sei unbegreiflich, dass sich der Begriff eines subjektiven Raumes, wenn analysiert, als unvollständig, d. h. symbolisch herausstellt. Und nach seinem ersten Kriterium der Wahrheit muss ein solcher Begriff abgelehnt werden, weil wir nicht imstande sind, uns zu überzeugen, dass er eine Aktualität bezeichnet. Spencer begründet dieses Kriterium der Begreiflichkeit ferner durch psychologische Betrachtungen. Hier aber nimmt das Kriterium eine andere Form an, indem er es als die „Unbegreiflichkeit des Gegenteils" hinstellt. Dieses Prinzip der Unbegreiflichkeit des Gegenteils („the Universal

[1]) First Principles, § 15.

Digitized by Google

Postulate“ [1]) wie er es nennt) dient dazu, die Wahrheit aller möglichen Urteile zu prüfen, seien es die kompliziertesten Beweisführungen des Nachdenkens oder die einfachsten Wahrnehmungsurteile. Wenn ich die Hand ins Feuer stecke, weiss ich, dass es heiss ist: ich kann mich (wenn ich nicht verrückt bin) unmöglicherweise überzeugen, dass es nicht heiss ist — das Gegenteil des Satzes „Es ist heiss“ ist unbegreiflich. Und so ist es auch, wenn wir meinen, dass ein abstraktes Urteil wahr ist — das Gegenteil ist unbegreiflich.

Spencer giebt auch eine psychogenetische Erklärung dieser Thatsache. Wahrheit ist immer eine richtige Auffassung der Beziehung zwischen dem Individuum und der Aussenwelt. „What we call truth, guiding us to successful action and consequently to the maintenance of life, is simply the accurate correspondence of subject and object relations; while error, leading to failure and therefore towards death, is the absence of such accurate correspondence.“ [2]) Wir halten also im letzten Grunde das für wahr, was in seiner praktischen Ausgestaltung das Leben fördert. Spencer will hiermit kein neues Kriterium der Wahrheit aufstellen — er meint nicht, dass wir z. B. wissenschaftliche Sätze wahr nennen, weil sie sich als Maxime von praktischen Werte zeigen. Es ist bloss das Kennzeichen, welches uns historisch dazu geführt hat, uns diesen Satz anzueignen und ihn als wahr zu bezeichnen. Dies leuchtet vielleicht am meisten ein bei der ungekünstelten Lebensweisheit, die sich in den Sprichwörtern eines Volkes äussert. So ist z. B. der Spruch: „Ein Sperling in der Hand ist besser als zehn auf dem Dache“ in diesem Sinne eine „Wahrheit“. Aber die Anerkennung der Wahrheit als eines seinem Ursprung nach praktischen Wegweisers liefert uns noch kein Kriterium der Wahrheit, das in allen Fällen anwendbar ist.

Fassen wir dies also zusammen. Spencer meint:

1. Das psychologische Merkmal der Wahrheit ist die Überzeugung.
2. Diese Überzeugung ist logisch ausgedrückt, indem wir sagen, dass wir das Gegenteil des wahren Urteils nicht zu begreifen im stande sind.

---

[1]) „Principles of Psychology“, Band II, Kap. XI.

[2]) „First Principles“, § 25.

Digitized by Google

3. Diese Überzeugung der Unbegreiflichkeit des Gegenteils ist psychogenetisch zu erklären, indem wir das Wahre mit dem Nützlichen identifizieren und behaupten, dass der Wissenstrieb der Ausdruck des Lebenstriebes ist. Der Zwang des Kampfes ums Dasein hat die Wissenschaft, die Logik, die Erkenntnistheorie entwickelt.

Wir sehen also, dass Spencer nie über den Humeschen Gesichtspunkt hinausgegangen ist. Für ihn ist Wahrheit eine blosse Zweckmässigkeit, das erkenntnistheoretische Problem ist in das psychologische in hohem Grade verflochten — und zwar so, dass das psychologische überwiegend bleibt —, und die Aktivität des Geistes wird bei der Wahrnehmung wie bei dem reinen Denken in verhängnisvoller Weise übersehen. Bei Spencer kann also von objektiver Wahrheit niemals die Rede sein. Der Fortschritt der Erkenntnistheorie Kants derjenigen Humes gegenüber lag darin, dass Kant an die Stelle der zufälligen Empfindungstriebe, durch welche Hume das menschliche Wissen erklären wollte, eine gesetzmässige Thätigkeit des Geistes selber setzte. Bei Hume hatte das Wissen keine objektive Gültigkeit, weil wir aus dem Kreise der Eindrücke, die wir empfangen, niemals herauskommen, und so niemals zu objektiver Wirklichkeit gelangen können. Die Kausalität selber bleibt ein bloss von den Empfindungen Abgeleitetes. Bei Kant aber gewinnt das Wissen eine objektive Gültigkeit, indem gezeigt wird, dass das Wissen nicht nur durch das unerkennbare Objekt bestimmt wird, sondern dass der Geist selber thätig ist und mitarbeitet, um die Erfahrung hervorzurufen: d. h. das Wissen entsteht nach einer von uns erkennbaren Regel, die die Voraussetzung aller Erfahrung ist, und so ist dem Wissen objektive Allgemeingültigkeit zuzuschreiben. Diesen Fortschritt Kants hat Spencer aber nie mitgemacht. Er bleibt immer auf dem Boden des Empirismus. Bei ihm giebt es also nie objektives Wissen, sondern nur eine relative Gültigkeit des Denkens zu praktischen Zwecken. Ihm fehlt infolgedessen das stolze Bewusstsein des positiven Wissens. Er bleibt Agnostiker.

Die Frage aber, die oben gestellt wurde: Was sind die Aktualitäten? ist doch noch nicht gelöst. Spencer meint, wir können nicht ausser den Kreis unserer Begriffe oder Vorstellungen kommen. Also kann die Korrespondenz eines Be-

Digitized by Google

griffes mit einer Aktualität nur durch das Verhältnis des Begriffes zu anderen bezeichnet werden. Psychogenetisch ist dieses Verhältnis schon erklärt — es ist ein solches, das das Leben fördert. Doch verbindet Spencer mit diesem erkenntnistheoretischen Relativismus einen starken, ja extremen logischen Realismus. Seine Vorgänger Whewell und J. S. Mill hatten schon eine ausgeprägte materielle Ansicht über die Natur des Urteils vertreten. J. S. Mill hatte die Logik definiert als „the Science of the operations of the understanding which are subservient to the estimation of evidence“ [1]), und wo er die Bedeutung des Urteils bespricht, sagt er: „We have to inquire, then, on the present occasion not into Judgment, but judgments; not into the act of believing, but into the thing believed. What is the immediate object of belief in a Proposition? What is the matter of fact signified by it?“ [2]) Spencers Ansicht ist jedoch noch radikaler. Er stellt ausdrücklich das Prinzip auf, dass die Logik die allgemeinsten Gesetze der Korrelation zwischen Realitäten, objektiv betrachtet, formuliert. „The propositions of Logic primarily express necessary dependencies of things and not necessary dependencies of thought.“ [3]) Von diesem Standpunkte aus wird die Frage nach den Aktualitäten, von denen Spencer redet, noch schwieriger zu beantworten. Denn wie stimmt diese Auffassung der Logik mit dem Kriterium der Begreiflichkeit überein?

§ 16. Wenden wir uns zu demselben zurück, so fällt es uns zunächst auf, dass es nur vom Standpunkte der Relativität des Wissens aus zu verstehen ist. Nichts ist an und für sich begreiflich oder unbegreiflich. Das Begreifen als isolierter Akt ist unmöglich. Eine Vorstellung ist nur durch Apperception möglich, und ist begreiflich oder unbegreiflich nur insofern sie mit andern Vorstellungen in Beziehung steht. Begreiflichkeit selbst beruht also auf Übereinstimmung (consistency). Und hier haben wir das Prinzip oder Kriterium der Wahrheit, welches der Spencerschen Erkenntnistheorie wirklich zu Grunde liegt, obgleich es mit seiner Logik schwerlich in Einklang zu bringen ist. Dieses Prinzip ist nicht das der „Demonstrabilität“, — der Bestätigung im Hinweis auf eine angeblich

[1]) Logic. Introd. § 4.
[2]) Logic, Bk. I, Chap. V, § 1.
[3]) Principles of Psychology. Bk. II, § 302.

Digitized by Google

konstante Aussenwelt von Aktualitäten; noch ist es der utilitarische Prüfstein, welcher sich auf das Vermögen Glück oder Unglück — oder, wie Spencer es ausdrückt, Leben oder Tod — hervorzubringen, bezieht; und endlich ist es nicht ein blosser psychologischer Prüfstein der Begreiflichkeit. Es ist in der That keins von diesen allen: aber, während es gewissermassen durch sie alle teilweise ausgedrückt wird (wie schon angedeutet), findet es seinen vollständigen Ausdruck in dem Kanon der Übereinstimmung,[1]) welcher die Begreiflichkeit aller Vorstellungen bedingt. Nichts kann an sich selber wahr sein, ob begreiflich oder nicht: es erlangt erst das Recht für wahr gehalten zu werden, wenn es seine Stelle in einem System von Gedanken eingenommen hat, in welchem jeder Gedanke in Beziehung zu den anderen und zu dem System als ganzem Geltung gewinnt. Dies ist aber ein Schritt, den Spencer selbst nicht definitiv gethan hat. Im Gegenteil, je weiter er sich von den unmittelbar erkenntnistheoretischen Problemen entfernt, desto mehr betont er, wie wir bei der Logik gesehen haben, die objektive Seite unserer Erfahrungswelt, ohne die Relation zwischen Subjekt und Objekt weiterhin in den Mittelpunkt zu stellen. Spencer spricht also von „Aktualitäten" und Dingen, aber er kann nichts über sie sagen. Er meint, dass Urteile wahr sind, die mit diesen übereinstimmen, aber er kann statt Aktualitäten uns bloss subjektive Vorstellungen anbieten, mit denen wir andere Vorstellungen vergleichen können. Hier taucht das Spencersche Paradoxon auf, welches wir bald näher (§ 18) betrachten werden — das Paradoxon, das auch bei Huxley gefunden wurde, und das der Natur der Sache nach allen Naturalisten gemeinsam sein muss, nämlich das des unüberwindlichen Dualismus zwischen Denken und Sein. Diesen Dualismus werden wir aber besser imstande sein zu verstehen, wenn wir den Satz der Relativität bei Spencer besprochen haben.

§ 17. Dieser Satz der Relativität des Wissens und sein Folgesatz der Phänomenalität des Universums, sind eng mit

[1]) Dieses naturalistische Kriterium der Wahrheit findet sehr klaren Ausdruck bei Locke, der in vielen Hinsichten als Naturalist anzusehen ist, und zwar in vorbildlicher Weise. „Knowledge," sagt er, „seems to me to be nothing but the perception of the connection of and agreement, or disagreement and repugnancy of any of our ideas." (Essay, Bk. IV, Chap. I, § 1.)

Digitized by Google

dem der Übereinstimmung verbunden. Die beiden liegen dem Naturalismus zu Grunde. Die Erkenntnistheorie fragt: Innerhalb welcher Grenzen sind die Begriffe wahr, deren Gültigkeit durch das Kriterium verbürgt ist? Ist es für uns möglich, irgendwelche Ideen zu gewinnen, die absolut wahr sind, oder kommt jeder Idee nur relative Wahrheit zu? Aus dem Vorhergehenden ergiebt sich, dass die Lösung des Problems einfach ist, wenn man sich mit Spencer des Kriteriums der „Begreiflichkeit" bedient. Unsere Ideen können in eine Art von Hierarchie unmittelbarer und mittelbarer Ideen eingeordnet werden. Je näher eine Idee den in der Erfahrung sich wiederholenden Sinneswahrnehmungen steht, desto einfacher wird sie sein und desto weniger wird sie symbolisch dargestellt werden. Schreiten wir nun von den unmittelbaren zu den mittelbaren Ideen fort, so verlieren wir das Konkrete mehr und mehr, bis endlich unsere Ideen vollständig symbolisch werden.

Wir haben schon Spencers Besprechung des Raumes und der Zeit erwähnt; beide können als Ideen weder subjektiv noch objektiv begriffen werden; beide sind vollständig unbegreiflich. In gleicher Weise stellen sich eine Reihe von anderen Antinomien dar: wir können uns z. B. weder vorstellen, dass die Materie ins Unendliche teilbar ist, noch dass sie es nicht ist, weder dass sie ausgedehnt, noch dass sie unausgedehnt ist. Ferner sind wir in astronomischen und physikalischen Berechnungen an absolute Bewegungen zu denken gezwungen, und doch ist absolute Bewegung unbegreiflich. So ist es auch unmöglich, sich von der Kraft selbst oder von ihrer Wirkungsweise oder dem Gesetze ihrer Variation in der Bewegung eine Vorstellung zu machen. Ebenso verhält es sich mit der „inneren" Welt. Wir sind ebenso unfähig, uns das Bewusstsein als von endlicher wie als von unendlicher Dauer zu denken — die Personalität sogar, deren sich doch ein jeder bewusst ist, kann niemand begreifen. So repräsentieren alle letzten Ideen der Wissenschaft Realitäten, die nicht zu begreifen sind, und der Forscher weiss, dass er das letzte Wesen der Dinge nicht erkennen kann — „the scientist knows that in its ultimate essence nothing can be known".[1]) Die der unmittelbaren Erfahrung näher liegenden (proximate) Ideen allein können wir verstehen und auch diese nur vermöge ihrer Be-

[1]) „First Principles", §. 21.

Digitized by Google

ziehung zu vorher gebildeten Ideen. Und diese Kette zusammenhängender Ideen ist endlich, sie führt früher oder später zu einem Schlussglied, wo ein Gegenstand des Denkens erreicht werden muss, welcher beziehungslos und daher unverstanden ist. Das Absolute, dieser beziehungslose Gegenstand des Denkens, ist also völlig unverständlich.[1]) Jeder Ausdruck, mit welchem wir es zu bezeichnen versuchen, ist rein symbolisch.

§ 18. Und hier stossen wir wieder auf das grosse Paradoxon der Spencerschen Erkenntnistheorie. Mittelst des Kanons der Begreiflichkeit ist Spencer zu den folgenden beiden Sätzen gelangt: 1. Alles was erkannt ist, ist relativ; 2. Es giebt ein Absolutes, welches wir, da es unbedingt ist, und folglich ausser Beziehung zu allen Gegenständen des Wissens steht, nicht erkennen können. Auf Seite 82 der „First Principles" werden uns diese beiden Sätze als sich notwendig gegenseitig stützend dargestellt. „Die Relativität unseres Wissens lässt sich auf drei Arten folgern: Ein Gedanke enthält Beziehung, Unterschied, Gleichheit, und was diese drei Merkmale nicht in sich fasst, kann nicht erkannt werden. Folglich können wir sagen, dass das Unbedingte, da es keins von diesen Merkmalen darbietet, dreifach undenkbar ist." Der natürliche Schluss scheint zu sein, dass das Erkennen uns nur „Zusammensein" und „Nacheinandersein" geben kann, so dass Dinge an sich nie erkannt werden können. Infolgedessen hatten Hamilton and Mansel, von denen Spencer seine Lehre des Unbedingten übernimmt, schon behauptet, dass das einzige, was erkannt werden kann, Phänomene sind, und hielten dafür, dass solche Ausdrücke wie „das Absolute" und „das Unendliche" nur Negationen sind. Dieses sieht Spencer jedoch als falsch an, denn „neben dem bestimmten Bewusstsein, dessen Gesetze die Logik formuliert, steht ein unbestimmtes Bewusstsein, welches nicht formuliert werden kann". Wir haben schon den Satz erwähnt, in dem Spencer zeigt, dass die Lehre der Relativität die Unerkennbarkeit des Unbedingten als Konsequenz nach sich zieht. Er stellt nun den anderen Aspekt der gegenseitigen Stütze, die das Bedingte und das Unbedingte einander gewähren, dar, indem er zeigt, dass die Gründe, durch

[1]) Mit Recht wies einer der Autoren von „Lux Mundi" darauf hin (S. 77), dass der Beweis, mit welchem Spencer die Existenz des Absoluten begründet, der alte kosmologische Beweis für die Existenz Gottes ist.

Digitized by Google

welche die Lehre der Relativität bewiesen wird, das Absolute voraussetzen. Es ist bemerkenswert, dass die Beweisführung einer jeden Erkenntnistheorie in letzter Instanz auf unlösbare Probleme zurückzuführen scheint. Wir werden nachher sehen, wie die Erkenntnistheorie des objektiven Idealismus (obgleich dessen Vertreter von einer Erkenntnistheorie nichts hören wollen) auf eine solche Schwierigkeit stösst, indem sie zu der Annahme von Stufen in der Wirklichkeit gezwungen wird; und weiter, wie die Idealisten der Freiheit einen erkenntnistheoretischen Dualismus ohne Vorbehalt aufstellen. Man darf im Gegensatz zu den objektiven Idealisten behaupten, dass zwischen Anschauung oder Erlebnis und Denken eine unüberschreitbare logische Kluft besteht, und dass in letzter Analysis die Frage nach dem Prozesse, durch welchen wir das Erlebte begreifen, nicht zu beantworten ist. Wir möchten nur auf dieses Problem hindeuten, um zu zeigen, dass es kein Zufall ist, wenn bei beiden unserer hier erwähnten Naturalisten das erkenntnistheoretische Problem eine ähnliche Gestalt annimmt. Wir haben gesehen,[1]) wie Huxley den Geist oder das Bewusstsein als eine Realität auf derselben Stufe mit der Materie selbst hinstellt, und wie er zu gleicher Zeit meint, dass wir die Materie (resp. die Kraft) allein kennen, uns aber des Bewusstseins nur bewusst sein können. Dem Geiste kommt freilich die Realität zu, aber von der Materie allein können wir gültige Aussagungen machen. Dass dieses Paradoxon dasselbe wie das Spencersche ist, ist augenscheinlich, und bedarf keines besonderen Beweises.

Wenn wir über das Absolute nachdenken, meint Spencer, versuchen wir die Bedingungen und Grenzen des Relativen hinweg zu denken. Der Begriff des Absoluten ist nicht ein bloss negativer; er ist die Verneinung eines Negativen. „The momentum of thought inevitably carries us beyond conditioned existence to unconditioned existence.“ Und ferner, „our consciousness of the unconditioned is literally the unconditioned consciousness, or raw material of thought to which in thinking we give definite terms“. Dies ist ein sehr wichtiges Element in der Spencerschen Philosophie und verdient eine etwas nähere Beachtung. Wir haben gesehen, dass Spencer alle letzten Ideen

[1]) Oben §§ 10 folg.

Digitized by Google

als vollständig symbolisch und daher unbegreiflich betrachtet. Je unmittelbarer eine Idee, desto begreiflicher ist sie, weil sie in näherer Beziehung zum Bewusstsein steht. Es giebt also eine Abstufung zwischen vollständigen Begriffen, in welchen alle Eigenschaften eines Objektes im Bewusstsein gegeben sind, und jenen vorhin erwähnten letzten Begriffen. Dennoch besteht eine gewisse Spaltung im Bewusstsein. Da sind erstens: das „rohe Gedankenmaterial", d. h. unbestimmtes Bewusstsein; und zweitens die Ideen, deren sich der Mensch bewusst ist, Elemente „des rohen Gedankenmaterials, dem er beim Denken bestimmte Ausdrücke giebt". Diese Erklärung des Bewusstseins schildert es als eine „unzusammenhängende, unbestimmte Homogeneität" (incoherent, indefinite homogeneity), welche in Übereinstimmung mit Spencers berühmter Definition der Entwickelungstheorie durch den Prozess des Denkens in eine „bestimmte, zusammenhängende Heterogeneität" (definite, coherent Heterogeneity) übergeht.[1]) Ist aber „unser Bewusstsein des Unbestimmten, streng genommen, das unbestimmte Bewusstsein", darf es dann nicht mit Recht einfach als die Möglichkeit des Denkens aufgefasst werden? Und ist nicht schliesslich jede Idee, welche sich aus dieser unbestimmten Möglichkeit des Denkens herausdifferenziert, das Bewusstsein des Absoluten in irgend eine Beziehung gebracht und so begreiflich gemacht? Eine solche Auffassung würde aber nach Spencer das Bedingte mit dem Unbedingten in Beziehung bringen und muss aus dem Grunde allein falsch sein, denn das Unbedingte ist schon seiner Definition nach ohne Beziehung zum Bedingten.

§ 19. Und doch wird man wahrlich in jenen Aussagen Spencers, welche die Unmöglichkeit solcher Beziehung klar zu legen versuchen, gerade auf eine gewisse Beziehung hingewiesen. Die Bestimmungen „des rohen Gedankenmaterials, welchem wir beim Denken bestimmte Ausdrücke geben", scheinen doch offenbar mit den bestimmten Ausdrücken selbst in Beziehung zu stehen. Spencer will aber nichts davon wissen, wenigstens nicht in seinen erkenntnistheoretischen Sätzen, obgleich er selbst gezwungen ist, mehr oder weniger „bestimmte Ausdrücke" bei seinem eigenen unbegreiflichen Absoluten zu gebrauchen. Es ist bemerkenswert, dass die naturalistische Lehre des Abso-

[1]) „First Principles", S. 396.

Digitized by Google

luten in ihren Grundzügen eine Reproduktion der Eleatischen Ansicht ist, dass das Weltall an sich ein bestimmtes, unveränderliches Ganze, eine Totalität sei, in welcher das Werden und Vergehen der Phänomene ein blosser Schein ist. Während unser Wissen relativ, bedingt, unvollständig ist, giebt es nichtsdestoweniger ein absolutes, unbedingtes Weltall von objektiver Dauer. Es liegt in der Natur der Sache, dass wir dieses niemals erkennen können, aber wir können erkennen, dass es ist. In diesem Punkte stimmt Spencer mit allen Naturalisten und besonders mit seinen zeitgenössischen überein, so sehr er auch in Einzelheiten der Erkenntnistheorie und in der Behandlung jener erkenntnistheoretischen Probleme, welche so gefährlich ans Metaphysische streifen, von ihnen abweicht. Der Nachdruck, den Huxley auf diese eleatische Ansicht legt, ist sehr markiert: „Der Studierende der Naturwissenschaften," sagt er,[1]) „welcher von dem Axiom der Allgemeinheit des Gesetzes der Kausalität ausgeht, kann sich nicht weigern, eine ewige Existenz anzunehmen; giebt er die Erhaltung der Kraft zu, kann er die Möglichkeit einer ewigen Kraft nicht leugnen; giebt er die Existenz immaterieller Phänomene, in Gestalt von Bewusstsein zu, muss er wenigstens die Möglichkeit einer unendlichen Reihe solcher Phänomene zugeben; und wenn sein Studium nicht der besten Früchte der Naturforschung entbehrt, wird er Verstand genug besitzen, um einzusehen, dass, wenn Spinoza sagt: „Per Deum intelligo ens absolute infinitum, hoc est substantiam constantem infinitis attributis", nur ein sehr grosser Thor den so aufgefassten Gott leugnen kann, wenigstens in seinem Herzen."

Was berechtigt uns nun Spencers Lehre, über dieses Absolute, dieses eleatische Prinzip der permanenten Wirklichkeit, zu sagen? Natürlich sehr wenig. Wir können aber sagen, dass dieses Absolute wirklich existiert; dass es uns unmittelbar im Bewusstsein gegeben ist; dass es seiner Natur nach Kraft ist; dass es, da wir es nicht beschränken können, mit Recht omnipotent genannt werden darf; dass es sich genauer unter dem Symbol der Persönlichkeit vorstellen läfst, aber doch von menschlicher Persönlichkeit verschieden ist, und zwar nicht eine niedrigere, sondern eine höhere Existenzform darstellt; und schliesslich, — da es eben eine höhere Existenzform dar-

[1]) Fortnightly Review, Nov. 1886.

Digitized by Google

stellt als die unserer eigenen Persönlichkeit, und da es unbedingt und unbeschränkt ist — dass es nicht nur unerkannt, sondern auch unerkennbar ist und nur mittelst gewisser Symbole vorgestellt werden kann, welche wir aber nicht vergessen dürfen als falsch anzusehen.

§ 20. Halten wir uns streng an Spencers Erkenntnistheorie, so müssen wir den obigen Sätzen philosophische Gültigkeit absprechen, und in der That wäre es möglich, dass Spencer diese symbolischen Sätze über das Absolute auch nicht als wissenschaftliche, sondern als religiöse angesehen hätte. Wenn sie als wissenschaftlich gültig aufgefasst werden, überschreitet Spencer an dieser Stelle die Grenzen unseres Wissens, die er selbst so streng gezogen hat, und dennoch müssen sie, wie wir gleich sehen werden, entweder als wissenschaftlich betrachtet oder gänzlich verworfen werden. Aber freilich will Spencer diese Sätze als wissenschaftlich und nicht als religiös aufstellen. Und doch mufs man fragen, warum er sich gezwungen gesehen hat, solche Äusserungen zu thun. Die Lösung dieser Schwierigkeit ist darin zu finden, dass Spencer nicht streng genug zwischen Erkenntnistheorie und Metaphysik unterschieden hat. Den Begriffen, die er zunächst als erkenntnistheoretische gebraucht, giebt er nachher eine unzweifelhaft metaphysische Bedeutung. Die Lehre Kants hat er (wie die meisten seiner Landesgenossen) augenscheinlich missverstanden. Die Spuren einer Bekanntschaft mit dieser Lehre sind bei ihm zu merken, wenn auch erst durch Hamilton und Mansel übermittelt. Aber er hat sie nicht zu würdigen gewusst. Sein Absolutes z. B. ist einfach das hypostasierte Ding-an-sich Kants — d. h. er hat die Bedeutung dieses wichtigen Begriffs total missverstanden.

Das Paradoxon des Naturalismus ist auf dieselbe Thatsache zurückzuführen. Wenn sich der Naturalist damit begnügen würde, seinem eigenen antimetaphysischen Prinzip getreu zu bleiben, würde er nie zu einem solchen Paradoxon gelangen. Aber da er (wie wir schon bei Huxley und Spencer gesehen haben) erkenntnistheoretische Begriffe mit metaphysischen Funktionen versehen will, stösst er notwendigerweise sofort auf unlösbare Probleme.

Wir gehen jetzt auf die naturalistische Religionslehre, wie sie von Spencer vertreten wird, über.

Digitized by Google

Abschnitt 2.

Die Religionslehre des Naturalismus.

§ 21. Spencer findet, dass es eine Wahrheit giebt, auf welcher die Religion in all ihren Formen und zu allen Zeiten unerschrocken bestanden, und welche sie eifersüchtig behütet hat. All den unzähligen und grotesken Formen des Aberglaubens, welche die Religionslehrer fast immer als die wichtigsten Elemente ihres Glaubens betrachtet haben, liegt immer die Überzeugung zu Grunde, „that the existence of the world with all it contains and all which surrounds it, is a mystery."[1] Keine Kritik hat diese Überzeugung zu schwächen vermocht, welche Spencer, da sie allen Religionen gemeinsam ist, als das eine Element betrachtet, welches für die Religion wesentlich ist. Die sogenannte Religion zeigt jedoch oft — in gewissem Grade sogar immer — irreligiöse Tendenzen, denn sie behauptet, von diesem absoluten Mysterium Kenntnis zu haben; sie besteht in unhaltbaren Lehren, welche die grosse centrale Wahrheit der Religion verdunkelt haben; und schliesslich hat sie nur mangelhaft an das Mysterium geglaubt, an welches sie zu glauben vorgab. „It betrays a lurking doubt whether the incomprehensible cause of which it is conscious, is really incomprehensible."[2] Dieser centrale religiöse Glaubenssatz wird auch von der Wissenschaft angenommen und somit ist seine Wahrheit doppelt gesichert. Aber während es die Tendenz der Religion ist, Dogmen über das Unerkennbare sorgsam auszuarbeiten und dadurch ihrem eigenen Grundprinzip zuwider zu handeln, ist es die Tendenz des Fortschrittes der Wissenschaft, dieses Prinzip des Rätsels des Seins um so fester zu begründen, bis die Philosophie imstande ist, ohne Zögern zu behaupten, dass unser Wissen wohl Gültigkeit, aber keine absolute Wahrheit hat. So ist es denn die Tendenz der Wissenschaft, der Tendenz der Religion entgegen zu wirken und die irrigen Lehren zu zerstören, welche die Religion beharrlich und irreligiös ausarbeitet. Diesen Prozess nennt Spencer die „Purifikation" der

[1]) „First Principles", § 14.

[2]) Ibid. § 28.

Digitized by Google

Religion. Doch giebt es auch eine Purifikation der Wissenschaft, welche darin besteht, beharrlich zu behaupten, dass alles erworbene Wissen nur relativ ist und keine absolute Gültigkeit besitzt. Spencer beschreibt diesen doppelten Prozess folgendermassen: „Wenn das Wissen seinen Höhepunkt erreicht, wird jede unerklärliche und scheinbar übernatürliche Thatsache in die Kategorie der Thatsachen eingereiht, welche erklärlich oder natürlich sind," und weiter: „alle erklärlichen oder natürlichen Thatsachen erweisen sich ihrem letzten Ursprung nach als unerklärlich und übernatürlich . . . Unser Bewusstsein der Natur unter dem einen Aspekt ist Wissenschaft, unter dem anderen Religion." Also ist die Funktion der Religion eine doppelte: erstens betrachtet sie das Unerkennbare mit Ehrfurcht und Anbetung; zweitens übt sie eine Kritik der Wissenschaft aus, indem sie darauf besteht, dass die Lehren derselben keine Erklärung des Rätsels des Seins, sondern nur eine den menschlichen Zwecken dienende (utilitarische) Klassifikation der Erscheinungen sind.

§ 22. So entsteht denn die Frage: Giebt es überhaupt religiöse Wahrheiten ausser derjenigen des Rätsels des Seins? Sollen wir die Behauptungen [1]), welche Spencer betreffs des Absoluten aufstellt, religiös oder philosophisch nennen? Auf den ersten Blick scheinen sie sowohl religiös als philosophisch zu sein, denn Spencer spricht von der wissenschaftlichen Ansicht über das Absolute als der Religion „aufgezwungen" und zu gleicher Zeit als der möglichen Grundlage einer religiösen Lehre.

Wenn wir uns aber erinnern, dafs Spencer's Erkenntnistheorie nur eine Klasse von Wahrheiten zulässt (die philosophischen oder wissenschaftlichen) so sehen wir, dass es ganz überflüssig ist von diesen Sätzen als „religiös" zu reden. Vom Spencer'schen Standpunkt aus kann wahre Religion, sofern sie es mit dem Denken zu thun hat, als diejenige Funktion des Wissens bezeichnet werden, welche die Wissenschaft verhindert, absolute Gültigkeit für ihre Entdeckungen zu beanspruchen. Die einzige Kenntnis, die sie von dem Absoluten besitzt, ist

[1]) „First Principles" § 26, „Ecclesiastical Institutions" §§ 659, 660, XIX Century, Jan. 1884 „Religion."

Digitized by Google

wissenschaftliche Kenntnis, und sobald sie eine andere zu haben vorgiebt, widerspricht sie ihrem eigenen Begriff.

Unter diesen Umständen kann die grosse Masse von religiösen Glaubenssätzen, welche sich in den verschiedenen historischen Religionen aufgespeichert findet, unmöglich einen anderen Anspruch auf Wahrheit machen, als den, der ihnen nach der Prüfung durch die Einzelwissenschaften zusteht. Dies bedeutet aber natürlich, dass die Philosophie keine Rechtfertigung religiöser Systeme als solcher (wie z. B. durch irgend eine Form der Autorität) zugeben kann. In der That muss die Philosophie diese Systeme, ausser insofern sie die schon erwähnte Funktion der Religion erfüllen, in toto als falsch verwerfen.

§ 23. Die Religionsphilosophie des Naturalismus beschränkt sich jedoch nicht auf dieses Verfahren, sondern enthält auch ein positives Moment, welches in der wissenschaftlichen Erklärung der Religionsphänomene besteht. Diese wissenschaftliche Erklärung ist, wie wir gesehen haben, in letzter Instanz die Zurückführung aller Phänomene auf Materie und Bewegung, wobei wir immer im Auge behalten müssen, dass die Wirklichkeit nicht Materie und Bewegung ist. Spencers synthetische Philosophie bemüht sich unter anderem zu zeigen, dass die Religion nur eins der vielen Dinge ist, welche die Maschine der Natur produziert hat. Zu diesem Zwecke muss er beweisen, dass wenn Materie und Bewegung und die Entwickelungstheorie gegeben sind, es möglich ist, den Aufbau chemischer, biologischer, psychologischer und soziologischer Phänomene zu verfolgen. Zu diesen letzteren gehört die Religion, und es ist die Aufgabe eines wahren Religionsphilosophen, wenn die psychologischen und soziologischen Gesetze gegeben sind, den Aufbau der bekannten Religionssysteme zu verfolgen. Das Problem wird von einem Anhänger Spencers, Grant Allen[1]), folgendermassen formuliert: „Wir haben vor uns eine ungeheure . . . . Gruppe von menschlichen Meinungen, wahre und falsche, welche einen grossen Einfluss auf die Entwickelung der Menschheit und der Zivilisation ausgeübt haben und noch ausüben. Die Frage entsteht: Warum und wie sind menschliche Wesen dazu gekommen, solche Meinungen zu haben? . . .

[1]) The Evolution of the Idea of God (1897) Chap. I.

Digitized by Google

Ich stelle von vornherein, als meinem Zweck nicht entsprechend, alle Untersuchungen über die objektive Gültigkeit irgend einer der religiösen Glaubensmeinungen, welche so für uns zum Gegenstand der Forschung werden, beiseite“ [1]). Der Naturalismus setzt also den positiven Teil der Religionsphilosophie zu einem Zweige der Anthropologie herab.

§ 24. Aut die verschiedenartige und höchst lehrreiche Entwickelung dieser Wissenschaft in England können wir hier nicht eingehen, aber man könnte bemerken, dass das Studium des Ursprungs der Religionen durchaus nicht das Monopol der naturalistischen Denker ist; es ist vielmehr eine Disziplin für sich, die von keiner besonderen philosophischen Anschauung abhängt. Sie wird von Männern ganz verschiedener Richtungen getrieben, wie z. B. Tylor, Frazer, Max Müller, Grant Allen, Robertson Smith and Duff Macdonald — um nicht noch andere zu nennen. Trotz der Kritik Aubrey Moores: „prähistorische Geschichte ist das Monopol derjenigen, die einen einseitigen theoretischen Standpunkt einnehmen“ [2]), ist dieser Zweig der Anthropologie eines der dankbarsten Forschungsgebiete der Neuzeit in England gewesen. Wir werden hier nur auf einige der Haupttheorien, welche bezüglich des Ursprungs der Religionen aufgestellt worden sind, aufmerksam machen. Spencer selber vertritt die wohlbekannte Theorie, dass alle Religion aus dem Ahnenkultus hervorgeht: „Wenn man das Wort Ahnenkultus im weitesten Sinne braucht, (d. h. alle Anbetung der Toten einbegriffen) . . . kommen wir zu dem Schluss, dass der Ahnenkultus die Wurzel jeder Religion ist“ [3]).

Max Müller (dessen Standpunkt eher philologisch als anthropologisch ist) und Andrew Lang gehören der mythologischen

---

[1]) An anderen Stellen jedoch (und indirekt sogar in dem genannten Buche) macht Grant Allen kein Geheimnis aus seiner Ansicht über die Gültigkeit religiösen Denkens. In einem Artikel in der Pall Mall Gazette Apr. 1890 spricht er z. B. von den grossen Weltreligionen als „grotesken, pilzartigen Wucherungen,“ welche auf dem ursprünglichen Boden des Ahnenkultus gewachsen sind. Natürlich muss der Naturalismus, seinen Grundprinzipien zufolge, die Möglichkeit einer solchen objektiven Gültigkeit wie die oben erwähnte überhaupt in Abrede stellen.

[2]) „Lux Mundi“ S. 47.

[3]) „Principles of Sociology“ S. 440.

Digitized by Google

Schule von Auslegern an. J. G. Frazer in dem „Golden Bough" ist der Hauptverfechter des Animismus, während Grant Allen in seinem schon erwähnten Werke versucht, Spencers Humanismus mit Frazers Animismus mittels einer Theorie, welche alle Religion auf die Anbetung des „Toten Mannes" (the Dead Man) zurückführt, zu versöhnen.

Diese verschiedenen Theorien haben jedoch bis jetzt keine definitiven Resultate ergeben. Wie Flint bemerkt, „gestattet der jetzige Stand unseres Wissens nicht, irgend eine Ansicht betreffs der Natur der ursprünglichen Religion als festgestellt zu betrachten"[1]).

§ 25. Es giebt jedoch Naturalisten, denen die zwei Sätze, dass gültige Religion sich auf die Anbetung des unerkennbaren Ungeheuren beschränken muss, und dass alle Religionssysteme nur eine sonderbare und trügerische Art von Begleiterscheinungen „der Anordnungen der Materie und Bewegung" sind, nicht gerade eine befriedigende Religionsphilosophie bieten. Unter diesen ist eine kleine Gruppe aktiver Propagandisten, Frederic Harrison an der Spitze, welche den Teil von Comtes Lehre, den die meisten seiner Anhänger ablehnen, übernommen haben: seine Substituierung des Aggregates der Menschheit (le Grand Être) für Gott, und eines Kalenders grosser Männer für die Heiligen. Auch übernehmen sie vom katholischen Ritual alles, was ihren Ideen entspricht. Denn die Positivisten (diese Sekte masst sich selbst den Namen an) behaupten, dass die Anbetung des Unerkennbaren unmöglich sei. Für sie ist in der That Spencers Lehre durchaus unannehmbar, da das Unerkennbare selbst nur eine metaphysische Fiktion ist. Und doch ist die Anbetung von Etwas eine Notwendigkeit, und so erklären die „Positivisten", der Mensch müsse sich selbst, in idealer Ausgestaltung, anbeten. D. h. während Spencer das Absolute annimmt, weil seine Verschlingung der Erkenntnistheorie durch die Metaphysik dazu treibt, verwirft Harrison[2]) dieses Stück der Spencerschen Theorie; statt vom Absoluten, spricht er von einem Gegenstand der Anbetung, der nur des religiösen Bedürfnisses wegen anzunehmen sei, — eine Theorie, die erkennt-

[1]) Vgl. Georg Simmel. Neue Deutsche Rundschau, Feb. 1898.

[2]) Vgl. die Controverse zwischen Harrison und Spencer im „Nineteenth Century" 1884.

Digitized by Google

nistheoretisch viel besser zu verteidigen ist, als die Spencersche Lehre, dass das einzig berechtigte Ziel der Religion in der Verneinung ihres eigenen Inhaltes besteht. Die Zahl der englischen „Positivisten“ nimmt jedoch schnell ab und sie können kaum als für die Zukunft bedeutungsvoll angesehen werden. Und doch haben sie für unsere jetzige Untersuchung eine nicht geringe Bedeutung. Denn diese Positivisten liefern ein wichtiges Zeugnis von der Unerträglichkeit des naturalistischen Paradoxons der Inkommensurabilität von Denken und Sein, und, obwohl sie die Sache nicht sehr weit gebracht haben, haben sie wenigstens eine Verbesserung des Agnosticismus herbeizuführen versucht, indem sie das religiöse Bedürfnis wissenschaftlich behandeln wollten. Allerdings entrinnen sie dem Paradoxon des Naturalismus nicht, denn auch ihre Erkenntnistheorie bleibt nicht ganz frei von metaphysischen Einmischungen — was dem englischen Naturalismus charakteristisch ist; aber sie versuchen von den Konsequenzen ihrer Erkenntnistheorie frei zu werden. Ihre Lehre ist mit der Tolands[1]) zu vergleichen. Nach diesem ist die Wissenschaft allein imstande, die wahre natürliche Religion zu entdecken und darzustellen: er stellt die grossen Heroen der Menschheit als die wirklichen Gegenstände der Verehrung hin. Er fühlte, wie alle Aufklärer, das religiöse Bedürfnis, trotz seiner Verwerfung der positiven Religionen als Trug und Lug. Und so ist es auch bei Harrison und den englischen „Positivisten.“ Sie suchen eine gültige Religionsform und gehen, getrieben von dem Streben, das Paradoxon des Naturalismus zu überwinden, weit über die Religionslehre des Naturalismus hinaus, obgleich sie an der Erkenntnislehre desselben immer noch festhalten.

§ 26. Wir müssen noch auf zwei andere Schriftsteller hinweisen, wiederum nicht weil sie einen bleibenden Beitrag zur religionsphilosophischen Litteratur geliefert haben, sondern weil sie dieselbe Thatsache bezeugen wie Harrison und die „Positivisten“, dass nämlich der naturalistische Standpunkt, obgleich er vielen Geistern auch als Erklärung der Religion zu genügen scheint, andern Denkern, welche in der Hauptsache die Lehre des Naturalismus annehmen, doch in der einen oder andren Art als modifikationsbedürftig erscheint, wenigstens insofern,

[1]) „Pantheisticon“ 1710.

Digitized by Google

als die ethisch-ästhetische Seite der menschlichen Natur zu ihrem Rechte kommen soll. Der erste dieser beiden ist J. G. Romanes, ein hervorragender Biologe, der, nachdem er den grössten Teil seines Lebens ein eifriger Anhänger des Spencerschen Naturalismus gewesen war, ein Buch[1]) schrieb, in welchem er ausführt, a) dass Spencers Agnosticismus (im Gegensatz zu dem Huxleys und Darwins) „unrein" sei. Der „reine Agnosticismus" ist „an attitude of reasoned ignorance touching every thing beyond the sphere of senseperception[2])." b) Die Funktion der Vernunft ist es, die Wahrheit nur da festzustellen, wo es sich um Kausalität handelt; über dieses Gebiet hinaus mufs der reine Agnostiker, da er findet, dass die Vernunft ihn nicht weiter führen kann, sich an die moralischen und geistlichen Funktionen wenden[3]). Das Buch ist voll von Widersprüchen, und auch nur kraft eines solchen kann Romanes weiter sagen, c) dass die Kausalität ihrer Natur nach Wille sei, und dass es daher eine gültige These sei, dass Gott unmittelbar in der natürlichen Kausalität wirksam ist[4]). D. h. Romanes trennt zuerst das Gebiet der Wissenschaft von dem der Religion und sagt, dass für jedes dieser Gebiete ein besonderes Kriterium der Wahrheit angewandt werden muss; dann aber fährt er fort, da die Kausalität ihrer Natur nach Wille sei, so seien diese beiden Gebiete nur eines.

Unser Verfasser sucht also den Standpunkt des Idealismus der Freiheit zu erreichen, möchte sich aber nicht von seinem Naturalismus trennen. Als ein religiöses und psychologisches Dokument ist das Buch von grossem Interesse, philosophisch angesehen, kann man es nur seltsam nennen.

§ 27. Der zweite dieser beiden Schriftsteller ist Henry Drummond, Professor in Edinburg und, wie Romanes und Huxley, ein Biologe mit einer Neigung zur Religionsphilosophie. In seinem Buch „Natural Law in the Spiritual World," welches gleich nach seinem Erscheinen einen ungeheuren Erfolg hatte, versucht er zu zeigen, dass religiöse Wahrheit „in den Kategorien unserer übrigen Erkenntnis" ausgedrückt werden kann[5]).

---

[1]) „Thoughts on Religion" nach dem Tode Romanes' von Gore herausgegeben.

[2]) Op. cit. S. 110. [3]) Ibid. S. 117. [4]) Ibid. S. 118 ff.

[5]) Op. cit. Einleitung S. 24.

Digitized by Google

Er steht völlig auf dem Standpunkt Spencers, mit folgendem Unterschiede: — er hält es für möglich, indem er die Naturgesetze auf das Gebiet der Religion ausdehnt, die letztere auf eine ebenso feste Basis zu stellen, wie die Wissenschaft selbst. Um zu beweisen, dass die Naturgesetze so ausgedehnt werden können, bedient er sich des Gesetzes der Kontinuität, welches er „das Gesetz der Gesetze" nennt, und behauptet bis ins Einzelne, dass alle theologischen Gesetze nur verhüllte Naturgesetze sind. In der geistigen Welt giebt es keine Gesetze, die der Welt der Materie und Bewegung fremd sind. Drummond selbst meint, dass er mittels dieser Methode die Theologie und den Glauben an eine geistige Welt gerechtfertigt hat. Thatsächlich hat aber sein Buch die gerade entgegengesetze Wirkung. Es mag sein, dass er nach seiner eigenen Beweisführung selbst glaubt, dass das Geistige allein wirklich ist und „die ganze Funktion der materiellen Welt darin liegt," dass „sie nicht ist," sondern nur belehrend wirkt. Was er aber wirklich gezeigt hat (wenn er überhaupt etwas gezeigt hat), ist, dass es nur eine Welt giebt und zwar die materielle[1]). Das Buch Drummonds weist wie dasjenige Romanes' auf das Ungenügende der naturalistischen Theorie zur Erklärung der Religion für den religiösen Menschen hin. Die Tendenz des Drummondschen Standpunktes ist, so unlogisch dies auch erscheint, doch im wesentlichen dem objektiven Idealismus zugewandt, welchen wir im Folgenden näher betrachten wollen. Ehe wir uns aber dazu wenden, fassen wir folgende wesentliche Momente des Naturalismus zusammen:

1. Nur die Überzeugung ist das wirkliche Merkmal der Wahrheit, die durch die Anwendung der wissenschaftlichen Methode geliefert wird. Also, die einzige religiöse Wahrheit besteht in der Verneinung religiöser Sätze.
2. Die so gewonnene Wahrheit hat nur relative Gültigkeit, und zwar gar keine Gültigkeit jenseits der empirischen Erfahrung.
3. Es giebt also keinen rationellen Grund der Religion.

Aber da der Mensch doch ein religiöses Wesen ist, so entsteht selbst innerhalb der Reihen der Naturalisten ein

[1]) Vgl. Alex. Hill, „Introduction to Science" (Dent, 1899) S. 14ff.

Digitized by Google

Streben, die Gültigkeit der Religion in zweierlei Richtungen zu beweisen: a) indem man ein Kriterium der Wahrheit jenseits der empirischen Erfahrung sucht (Romanes) und zum Idealismus der Freiheit fortschreitet; b) indem man das Kriterium der Wahrheit so modifiziert, dass Wissen und Sein identifiziert werden können (Drummond) und so ein objektiver Idealismus erreicht werden kann.

Digitized by Google

Kapitel II.

Der objektive Idealismus.

Abschnitt 1.

Erkenntnistheoretische Grundlage.

§ 28. Bei der Besprechung der erkenntnistheoretischen Basis des Naturalismus haben wir angedeutet, dass hier ein konsequenter Dualismus zu Tage tritt, ein Dualismus zwischen der phänomenalen, erkennbaren Welt und dem Unbedingten, welches unerkennbar ist; zwischen jenen unvollständigen, fragmentartigen Erfahrungen, welche zum menschlichen Geiste in Beziehung stehen und folglich begriffen werden, und dem ewigen unwandelbaren Absoluten, welches niemals durch Begriffe zu erklären ist. Nach dieser Ansicht ist es eine Selbsttäuschung, wenn wir uns einbilden, etwas über dieses Unbedingte oder Absolute zu wissen. Die Thatsache selbst, dass wir uns dennoch eine symbolische Darstellung von dem Absoluten machen, beweist, dass wir es niemals verstehen können. In der That ist für den modernen Naturalisten unsere ganze Erfahrung ein Lügengewebe, jede Erscheinung ist eine Täuschung, jede angebliche Annäherung an das Wirkliche nur eine neue Art, unsere Fehler in ein System zu bringen. Auf den ersten Blick scheint es, als ob diese Ansicht nichts so endgültig beweise, als gerade die Nichtigkeit des Versuches, irgend etwas zu beweisen. Und doch betont niemand den Wert und die Pflicht des Denkens und der unermüdlichen Forschung mehr als die empirischen Philosophen. Die Erklärung dieses scheinbaren Widerspruchs liegt in der Gründlichkeit, mit welcher die Naturalisten die

Digitized by Google

Welt der Erscheinungen von derjenigen der Wirklichkeit unterscheiden.

Nach der Meinung der Anhänger des Agnosticismus ist diese Lehre nicht nur imstande, die Menschheit für den Verlust des religiösen Glaubens[1]) zu trösten, sondern sie ermöglicht uns auch, unsere ganze Aufmerksamkeit auf jene Welt der Thatsachen zu richten, welche, obgleich ihr keine letzte metaphysische Wirklichkeit zugesprochen werden kann, doch für uns die einzige wirkliche Welt ist. In der That, sagt man, kann die Welt nur Wert für uns haben, sofern sie für uns da ist.

Die Thatsache selbst, dass unser Wissen nur relativ ist, treibt uns zu dem unablässigen Streben an, dieses Wissen zu erweitern. Denn es ist seine Beziehung zu uns, die es für uns zum Gegenstand des Interesses macht, nicht seine unbedingte Seite, die es einem etwaigen unbekannten Gott bieten mag. Das Absolute, welches ausser aller Beziehung zu dem menschlichen Subjekte steht, kann für dieses Subjekt keinerlei Interesse haben, — und es ist nur ein Beispiel mehr für das grosse Naturgesetz der Sparsamkeit, dass wir völlig unfähig sind, das Absolute zu verstehen.

Aber während der Naturalist nicht nur bereit, sondern froh ist, sich mit einem konsequenten Dualismus zwischen den Erscheinungen und der Wirklichkeit — dem Relativen und dem Absoluten — zu begnügen, können die Anhänger des objektiven Idealismus diese Antithese nicht ungelöst lassen. Denn der erste Grundsatz dieses Typus des philosophischen Denkens betont die metaphysische Einheit, die allen Phänomenen zu Grunde liegt. Der objektive Idealist begnügt sich nicht mit den bescheidenen Ansprüchen, welche der Naturalist für die Philosophie macht. Für ihn ist diese nicht nur die Besprechung des Relativen, sie ist die Entdeckung des Absoluten; sie sucht nicht die blosse Erscheinung, sondern die Wirklichkeit.[2])

So schliesst der objektive Idealist das Naturalistische non possumus von vornherein aus und verwirft jene Weltanschauung, welche den Glauben an die Möglichkeit objektiv gültigen Wissens zu einer contradictio in adjecto macht.

[1]) Vgl. J. Ward. „Naturalism and Agnosticism." Kap. I.

[2]) Vgl. John Caird. „An Introduction to the Philosophy of Religion." Kap. I.

Digitized by Google

Er bezeichnet Spencers Stellung zu seinem Absoluten als die „Apotheose der Ignoranz“[1]) und behauptet, dass eine Unwissenheit, deren wir bewusst sind, nicht eine solche sein kann, welcher man nicht zu entrinnen vermag.

§ 29. Welches ist also die Lösung des naturalistischen Paradoxons, die der objektive Idealismus zu bieten hat? Leugnet diese Weltanschauung die Antinomieen, welche Spencer zu einer Lehre des Unerkennbaren treiben? Welches Kriterium des Wissens befriedigt sie mehr als Huxleys Prinzip der Demonstrabilität?

Bei dem Versuch, die Erkenntnistheorie des objektiven Idealismus klar zu legen, wird es zweckmässig sein, für den Augenblick die Frage des Kriteriums der Wahrheit beiseite zu lassen und zunächst durch Besprechung seiner Lösung des Problems des Dualismus zwischen Erscheinungen und Dingen an sich den Weg dazu zu bahnen.

§ 30. Dieses Problem ist von keinem Mitglied dieser Schule in England gründlicher und mit genialerem Verständnis behandelt worden als von F. H. Bradley (Oxford) in seinem metaphysischen Werke „Appearance and Reality“ (1892). Dieses Buch besteht aus zwei Teilen, deren erster „Erscheinung“, deren zweiter „Wirklichkeit“ betitelt ist. Der erstere ist im Wesentlichen negativ. Er behandelt eine Reihe von Ansichten über das Wesen der Wirklichkeit und zeigt, dass eine jede von ihnen an einem inneren Widerspruch leidet. Zunächst bespricht er den Versuch, Irrtümer in Betreff der Wirklichkeit durch die Unterscheidung zwischen primären und sekundären Eigenschaften und durch die Annahme der alleinigen Wirklichkeit der primären zu erklären.

Vier Argumente führt er gegen diese Lehre an:

1. Wenn man auch zugebe, dass die Ausdehnung als primäre Eigenschaft die sekundären Eigenschaften erkläre, so würde doch diese Ausdehnung selber einer Erklärung bedürfen. Aber diese Erklärung ist unmöglich weil der Begriff der Ausdehnung unverständlich ist. Denn der Raum muss entweder als zusammengesetzt oder als einfach angesehen werden. Im ersteren Falle muss es eine Relation zwischen den Teilen geben; im zweiten kann

[1]) Ibid. Kap. I.

Digitized by Google

er nur eine Relation zwischen Teilen sein, die gar nicht da sind (die Teile sind unendlich diskret.) D. h. entweder muss der Raum aus zusammengesetzten Teilen (die einer Relation bedürfen, die selber nicht Raum ist) bestehen; oder er muss eine Relation zwischen Teilen, die gar keine Existenz haben, sein. In beiden Fällen ist der Begriff schliesslich unhaltbar.

2. Diese Lehre lässt das Verhältnis zwischen primären und sekundären Eigenschaften immer unverständlich.
3. Dieselbe Beweisführung, welche die sekundären Eigenschaften als nicht wirklich erwies, ist eben so überzeugend auf primäre anwendbar.
4. Ohne sekundäre Eigenschaften bleibt die Ausdehnung ein Unding, ein Nonsense, ein Begriff, der gänzlich unverständlich ist.

Diesen Gründen gemäss behauptet also Bradley, dass die Unterscheidung zwischen primären und sekundären Eigenschaften, „aus welcher der Materialismus blindlings entwickelt worden ist", den Denker nicht der Wirklichkeit näher führt. So fährt er fort, die Theorie zu besprechen, welche das Problem durch Teilung der Thatsachen in zwei Klassen — Ding und Eigenschaft — zu lösen versucht. Diese Theorie wird als unzulänglich bewiesen, indem das Verhältnis zwischen dem Dinge und seinen Eigenschaften unverständlich bleibt. Das Problem der Inhärenz taucht auf und verdoppelt unsere ursprüngliche Ungewissheit. Einerseits wird das Ding der Eigentümer, so zu sagen, von verschiedenen Qualitäten, aber andererseits wird es eine blosse Relation, die diese Qualitäten in Beziehung zu einander bringt und zusammenhält. Das Problem wird also jetzt eine Frage nach dem Wesen von Qualität und Relation, und diese ist nicht zu beantworten. Denn es zeigt sich einerseits, dass Qualitäten mit oder ohne Relationen gar nicht zu verstehen sind, und andererseits, dass Relationen mit oder ohne Qualitäten eben so unverständlich bleiben. Das Problem des Raumes und der Zeit sieht Bradley an als einen besonderen Fall des Problems der Relation und Qualität. Eine unauflösbare Antinomie, oder sogar eine Reihe von solchen Antinomieen macht sich geltend: Raum und Zeit müssen Relationen sein — und doch können sie es nicht: sie müssen Qualitäten oder Substanzen sein — und dies ist ebenfalls unmöglich. So sind

Digitized by Google

Raum und Zeit, da sie in keiner verständlichen Weise zu begreifen sind, Erscheinung und nicht Wirklichkeit.

In derselben Weise fährt Bradley fort, andere althergebrachte Probleme zu behandeln, und immer mit demselben Resultat: alles was in der Erfahrung gefunden wird, alle Begriffe, durch welche die Philosophie die Lösung des Rätsels des Seins versucht hat, leiden an inneren Widersprüchen und sind blosse Erscheinungen. Bewegung, Änderung, stellt eine Einheit dar, die zugleich eine Succession, eine Vielheit ist: d. h. ihr Begriff ist unverständlich, sie kann in der letzten Instanz unmöglicherweise wirklich sein. Die Kausalität muss kontinuierlich sein: denn wenn die Kausalität für einen Augenblick aufhörte, wirksam zu sein, dann müsste sie für immer aufhören. Aber die Kausalität kann nicht kontinuierlich sein, denn in diesem Falle wäre eine jede Ursache ganz und gar unzeitlich, d. h. sie wäre ohne Existenz. Der Begriff der Thätigkeit oder der Wirksamkeit („Activity") ist ebenfalls inkonsequent. Ein Ding kann nicht ohne Veranlassung thätig werden, folglich muss es, was diese Veranlassung betrifft, passiv und nicht aktiv sein, obgleich die Thätigkeit des Dinges der Ausdruck seines Wesens sein muss. Das Ding ist also zur selben Zeit passiv und aktiv, und der Begriff der Thätigkeit wird ganz undenkbar.

Und wie steht es mit dem Dinge selber? Nicht anders. Das Ding muss identisch mit sich selbst sein: d. h. es muss eine Vergangenheit haben und muss auch selber eine Relation zwischen seinen eigenen, geschichtlichen Stadien darstellen — muss zugleich die Stadien und ihre Relation sein. Das Ding muss also beides, Einheit und Vielheit sein: es bleibt unverständlich und ist darum als Erscheinung zu bezeichnen. Und endlich, meint Bradley, müssen diejenigen, die in dem „Ich" einen festen Standpunkt gefunden zu haben glauben, zugeben, dass auch das „Ich" selbst nur Erscheinung ist. Es giebt keine selbstübereinstimmende Bedeutung des „Ich". Man kann nicht feststellen, was das „Ich" ausmacht, und was das „Nichtich" ist. Das „Ich" ist wiederum zugleich Einheit und Vielheit. Es kann nicht die Wirklichkeit darstellen, da es unverständlich bleibt. Es ist blosse Erscheinung.

So kommt Bradley zu dem Schluss, dass man den verschiedenartigen Inhalt der Welt mittels der vorgeschlagenen

Digitized by Google

Gruppierungsprinzipien nicht auf eine Einheit zurückführen könne. Und nicht nur gelingt es ihm nicht, eine Einheit zu finden, sondern er wird immer mehr dazu genötigt, die Erscheinungen und die Wirklichkeit in zwei verschiedenen Hemisphären zu localisieren, deren eine uns unbekannt und wirklich, deren andere erkannt und blosse Erscheinung ist.

D. h. er sieht sich genötigt, dem Problem, welches der Naturalist mittels der Lehre der Phänomenalität löst, näher zu treten. Und sobald unser objektiver Idealist dieser naturalistischen Lösung der erkenntnistheoretischen Lehre gegenüber steht, verwirft er sie ohne Zögern. Und zwar auf folgendem Grunde. Der Phänomenalismus erkennt zwei Objekte des menschlichen Wissens an:

1. Die Phänomene selber (in der letzten Analyse Empfindungen).
2. Die Regelmässigkeiten oder Gesetze, die durch Beobachtung dieser Phänomene zu gewinnen sind. Anders ausgedrückt, Empfindungen und die Prinzipien ihrer Aufeinanderfolge.

Diese Einteilung des Inhaltes der Erfahrung ist aber unzulänglich, da sie dem menschlichen Denken gar keinen Platz zuweist. Ist die Theorie eines Philosophen über die Phänomene selbst ein Phänomen, oder ist sie ein Gesetz? In der That ist sie keines von diesen. „Phenomenalism has to meet this fatal objection. All the ways" sagt Bradley, „of thinking which introduce an unity into things ... are of course illusory. But, none the less, they are facts entirely undeniable ..... How on the principles of Phenomenalism is their existence possible? How, for example, with only such elements and their laws is the theory of Phenomenalism itself a possible fact? The theory itself seems an unity which, if it were true, would be impossible. ...: . But I am not going to ask how Phenomenalism is prepared to reply. I will simply say that this one objection, to those who understand, makes an end of the business."

Bradley macht aber noch auf gewisse andere Widersprüche in der phänomenalistischen Theorie aufmerksam — das Problem der Elemente der Erfahrung mit ihren Relationen (hier giebt es Vielheit und zugleich Einheit: sind die Relationen selber Elemente? Wenn so, was hält die Elemente zusammen? Und wenn nicht, so müssen sie eine andere Art von Phänomenen

Digitized by Google

sein — aber was für eine Art? Einfach die Relationen als „das Zusammensein" der Elemente zu bezeichnen ist gar keine Lösung des Problems); die Frage betreffs des Verhältnisses vergangener und zukünftiger Ereignisse zur Gegenwart; die Frage der Identität (Identität kann der Phänomenalismus nicht leugnen: Identität der Phänomene kann er aber nicht behaupten: also sind nur die Gesetze der Phänomene permanent und mit sich selber identisch? Dann können die Phänomene als nichts weniger als das Wesentliche in der Erfahrung angesehen werden). So urteilt Bradley schliesslich wie folgt: „As a working point of view, directed and confined to some special branch of truth, Phenomenalism is .... quite necessary .... But when Phenomenalism loses its head, and .... steps forward as a theory of first principles, then it is really not respectable. The best that can be said for its pretentions is that they are ridiculous."[1])

Indessen die einfache Behauptung, dass es unbefriedigend sei, die Erscheinungen als aller Wirklichkeit bar, und die Wirklichkeit als ganz ausser dem Bereich des menschlichen Geistes anzusehen, widerlegt noch nicht den Phänomenalismus. In der That müsste, wenn nicht auf irgend welche positive Weise eine bessere Erklärung für die Lehre der Phänomenalität substituiert wird, diese als zu Recht bestehend angesehen werden. Denn sie beansprucht nicht als „befriedigend" zu gelten, sondern nur als eine zweckmässige Theorie des Wissens, da eine absolute Theorie eben der Natur der Sache nach unmöglich ist. Der Phänomenalist betont in der That die Unmöglichkeit, das Weltall als Ganzes zu rationalisieren. Er behauptet, dass wir uns damit zufrieden geben müssen, zu wissen, dass alle unsere Ideen im letzten Grunde, metaphysisch angesehen, unabänderlich falsch sind, dass sie aber dennoch praktische Gültigkeit haben, weil sie uns helfen, das Maximum von Glück aus jener sonderbaren Mannigfaltigkeit von Täuschungen, welche wir das Weltall nennen, uns anzueignen. Er sagt eigentlich, dass die Welt unklar ist und dass es keine vollständige, rationelle Erklärung für sie geben kann, und betrachtet es als eine blosse Bestätigung seiner Erkenntnistheorie, wenn seine Gegner ihn darauf aufmerksam machen, dass diese selbst unvollständig ist und

[1]) Op. cit. S. 126.

Digitized by Google

keine rationelle Erklärung des Universums bietet. Es ist ja gar nicht der Zweck der Erkenntnistheorie eine solche Erklärung zu liefern. Und so ist der Naturalismus imstande, meint Bradley, vermöge einer scheinbaren Einfachheit und Bescheidenheit sowohl, als durch seine Harmonie mit den Methoden der Naturwissenschaften, seine Sache mit vieler Plausibilität zu führen und eine grosse Popularität für sich zu gewinnen, und die einzige Art, auf die man ihm entgegentreten kann, ist eine durch positives Wissen gestützte Verneinung, oder, wie Bradley sagt: „wir können nur wagen zu verurteilen wenn wir wissen."[1])

§ 31. Und das Positive, das der objektive Idealist suchen will, ist — irgend eine Wirklichkeit. Er fängt nicht mit einer erkenntnistheoretischen Untersuchung an; im Gegenteil, er behauptet, dass die erkenntnistheoretische Lehre die letzte Frucht am Baume der Weisheit ist, und dass nur, wenn wir uns in Gedanken das Weltall begreiflich gemacht haben, wir in der Lage sind, die Grenzen des Denkens selbst zu bestimmen.

Spencers Methode haben wir als das genaue Gegenteil kennen gelernt. Er bestimmte zuerst die Grenzen des menschlichen Wissens: — Nichts Wirkliches kann erkannt werden; und dann rationalisierte er nur das phänomenale Weltall, welches er als unwirklich anzusehen beschlossen hatte. Er meinte, dass zwei Prinzipien nötig wären, um das Weltall zu begreifen; das Eine auf die phänomenale Welt anwendbar und erreichbar (nach dem empirischen Kriterium der Wahrheit); das Andere auf das Unerkennbare anwendbar und folglich durchaus unerreichbar. Es gehört aber für den Naturalisten zum Wesen der Philosophie die fortwährende Betonung des erkenntnistheoretischen Dualismus. Der objektive Idealismus jedoch nimmt gleich zu Anfang die Einheit der Wirklichkeit an als eine Einheit, welche uns nicht fremd ist. „Reality has a positive character which rejects mere appearance and is incompatible with discord. On the other hand it cannot be a something apart, a position qualified in no way save as negative of phenomenalism. For that leaves phenomena contradictory, while it contains in its essence the contradiction of a something, which actually is nothing. The Reality therefore, must be One, not

[1]) Op. cit. S. 441.

Digitized by Google

as excluding diversity, but as somehow including it in such a way as to transform its character. There is plainly not anything which can fall ontside of the Real."[1])

§32. Aber obgleich nichts ausserhalb der Wirklichkeit bestehen kann, muss man doch annehmen, dass es in Betreff der Wirklichkeit einen Unterschied zwischen den verschiedenen Bestandteilen der Erfahrung giebt. Nicht allen Dingen kommt dasselbe Mass von Wirklichkeit zu. Nach welchem Massstabe also kann man die Wirklichkeit eines jeden Momentes der Erfahrung bestimmen? Bradley weist darauf hin, dass er im kritischen Teil seines Werkes gewisse Phänomene beurteilte und sie als nicht im vollen Sinne wirklich verwarf. D. h. er bediente sich eines Kriteriums der Wirklichkeit. Und dieses Kriterium besagt, dass das Selbstwidersprechende („self-contradictory") nicht wirklich sein kann. Bradley stellt dieses Kriterium als ein absolutes hin — als eines, welches für alle Existenz anwendbar ist, ob phänomenal oder noumenal, ob der relativen Welt des Naturalismus, oder der Welt des Absoluten angehörig, von der behauptet wird, dass wir keine Kenntnis über sie haben können. Dieses Kriterium „wird als absolut bewiesen durch die Thatsache, dass wir bei dem Versuch, es zu leugnen oder auch nur es zu bezweifeln, stillschweigend seine Gültigkeit annehmen."

Das Kriterium hat zwei Seiten. Erstens behauptet es, dass die Wirklichkeit alle Widersprüche ausschliessen muss; zweitens muss („da alles, was erscheint, auch ist, und alles, was ist, nicht ausserhalb der Wirklichkeit stehen kann") das Wesen des Wirklichen alles Phänomenale in einer harmonischen Form in sich begreifen. Es wird ferner geltend gemacht, dass, was wirklich ist, Eins sein muss — es könne keine Pluralität von „Realen" (reals) geben. Eine solche Pluralität würde nämlich sich selbst widersprechend sein; denn eine Mehrheit von „Realen" schliesst zwei Begriffe in sich:

1. dass es viele wirkliche Wesen giebt,
2. dass diese Wesen alle absolut sind.

Diese „Realen" müssen nun aber entweder in Beziehung stehen oder nicht. Und da Pluralität keinen Sinn hat, wenn die Einheiten nicht irgendwie zusammengenommen sind, müssen

[1]) Bradley. Op. cit. Kap. XX.

Digitized by Google

sie, um mehr als eins zu sein, in Beziehung zu einander stehen. Wenn sie aber in Beziehung stehen, können sie nicht absolut sein. So ist denn das Resultat einer Prüfung des Wesens der Wirklichkeit von diesem Standpunkt aus:

1. dass alles was phänomenal ist, irgendwie wirklich ist,
2. dass das Absolute wenigstens ebenso bedeutungsvoll wie das Relative sein muss, und
3. dass alle Unterschiede des Universums harmonisch innerhalb eines Ganzen existieren, ausserhalb dessen nichts existiert.

Bis zu diesem Punkt ist aber die Diskussion des Wirklichen und des Absoluten rein formal und abstrakt gewesen.

§ 33. Es ist einer der anziehendsten Züge des Naturalismus, dass er ein für allemal metaphysische Abstraktionen und solche Begriffe, die nicht faktisch für die Beschreibung der Erfahrungsthatsachen nützlich sind, in das Reich des Unerkennbaren zu verweisen beabsichtigt — obgleich, wie wir gesehen, die englischen Naturalisten diesen Plan nicht konsequent durchgeführt haben. Der Naturalismus scheint somit die Aufgabe des Philosophen ungemein zu vereinfachen. Wenn demgegenüber der objektive Idealismus seinen bis jetzt gezogenen Konsequenzen keinen konkreten Inhalt geben kann, muss er unvermeidlich, bei dem Vergleich mit seinem Rivalen, den Kürzeren ziehen.

Und so fährt Bradley fort: Das Absolute ist nicht eine blosse Form oder ein Schema, nicht ein leerer Umriss. Sein Umriss ist, wie oben gezeigt wurde, mit dem Stoffe der Erfahrung ausgefüllt. „Sentient experience, in short, is reality and what is not this is not real. We may say, in other words, that there is no being of fact outside of that which is commonly called psychical experience. Feeling, thought and volition (any groups under which we class psychical phenomena) are all the material of existence. And there is no other material actual or possible." Alles also, was Bradley im kritischen Teile seines Werkes als blosse Erscheinung verworfen hat, will er jetzt als Wirklichkeit wieder aufnehmen. Aber wie macht er dies? Freilich kann er seine frühere Beweisführung nicht ohne Weiteres beseitigen — er muss eingehend zeigen, wie diese Wiederaufnahme der Erfahrung mit seinem Kriterium der Wirklichkeit übereinstimmt. Wie dies geschieht, werden

Digitized by Google

wir durch ein Beispiel klarstellen. Er versucht zu zeigen, wie verschiedene, scheinbar selbstwidersprechende Elemente der Erfahrung doch einen Platz in der Wirklichkeit einnehmen können — z. B. Irrtum, Schmerz, moralisches Übel. Betrachten wir sein Verfahren in dem Falle des moralischen Übels.[1]) Seine Beweisführung macht zwei Voraussetzungen:

1. die Wirklichkeit ist, in Übereinstimmung mit dem Kriterium der Selbstübereinstimmung, als harmonische Einheit anzusehen (übrigens enthält dies schon eine petitio principii);
2. das moralische Übel muss, aus empirischen Gründen, als existierend angesehen werden.

Nun behauptet Bradley zunächst, dass es möglich ist, dass das moralische Übel eine notwendige Bedingung des Guten sei. In diesem Falle wird das besondere Wesen des Übels in dem Absoluten aufgehoben. Zweitens sagt er, dass, da das Kriterium der Wirklichkeit das Verschwinden des Übels in der Einheit des Absoluten unbedingt verlangt, das Übel doch mit dem Guten schliesslich vereinbar sein muss. Also ist die Aufhebung des üblen Wesens des moralischen Übels in dem Absoluten wirklich, denn wenn etwas möglich ist, und zur selben Zeit sein muss, ist es. „For what may be, if it also must be, assuredly is".[2]) Hier kommt das metaphysische Verfahren Bradleys zum klarsten Ausdruck. Er will nicht durch die Erfahrung das Wesen des Gegebenen entdecken, sondern mittels eines Ideals die Erfahrung zwingen, sich in sein Schema hineinzufügen.

Also, meint Bradley, muss alles, was einseitig und fragmentarisch ist, nur als teilweise wirklich betrachtet werden. Folglich ist kein einziges Moment der Erfahrung an sich selbst wirklich. Es erlangt eine Wirklichkeit in seiner Beziehung zum Absoluten, und das Absolute allein ist vollkommen und vollkommen wirklich.

§ 34. Hierin finden wir die Erklärung des oben Gesagten, nämlich, dass, obgleich nichts ausserhalb der Wirklichkeit stehen kann, es doch Stufen von Wirklichkeit geben muss.

Diese Stufen der Wirklichkeit müssen nicht so aufgefasst

[1]) Op. cit. S. 201.

[2]) Vgl. Op. cit. SS. 196, 199, 240 u. A.

Digitized by Google

werden, als ob sie die Anwesenheit von irgend etwas Unwirklichem in der Erfahrung andeuteten; sondern sie bezeichnen einfach die klare Thatsache, dass wir in irgend einer gegebenen Erfahrung nicht die ganze Wirklichkeit finden. Nur in der Erfahrung als Ganzem, d. h. in dem Absoluten selbst, ist die volle Wirklichkeit zu finden, doch jede einzelne Erfahrung nimmt Teil an dieser Wirklichkeit. Da sie aber nur daran teilnimmt, hat sie für uns mehr oder weniger den Anschein des Nichtwirklichen. Hier haben wir es mit dem schwersten aller Probleme, die der objektive Idealismus zu lösen hat, zu thun. Wie kann es Stufen der Wirklichkeit geben? Ist beides, Existenz und Nichtexistenz, wirklich? Was meinen wir damit, wenn wir sagen, dass das wirklich wird, was es vorher nicht war? Im XXIV. Kapitel seines Werkes versucht Bradley dieses Problem zu lösen.

§ 35. Bis jetzt, bei der Besprechung der Lehre Bradleys, haben wir immer nur von seinem Kriterium der Wirklichkeit und nicht von dem der Wahrheit gesprochen. Die Behandlung des Problems ist in der That durchaus metaphysisch und nicht erkenntnistheoretisch gewesen. Dies ist freilich ganz natürlich, wenn wir uns daran erinnern, dass die objektiven Idealisten psychische Erfahrung und Sein als gleichbedeutend ansehen; denn da das Denken einen Teil der psychischen Erfahrung bildet, wird eine wirkliche Wissenschaft der Erkenntnis zu gleicher Zeit ein Teil der Wissenschaft des Seins sein, oder besser gesagt, eine wirkliche Wissenschaft des Seins giebt uns unmittelbar eine Wissenschaft der Erkenntnis. Und nach Bradley ist natürlich die Metaphysik eine Wissenschaft, und zwar die Krone aller Wissenschaft, obgleich, wie oben angedeutet, sie thatsächlich das Aufzwingen eines Ideals auf das Reale, und nicht eine Erforschung des Realen ist. Da nun eine wirkliche Wissenschaft des Seins die Wissenschaft der Erkenntnis in sich schliesst, aber doch mehr als diese, sind Wahrheit und Wirklichkeit nicht dasselbe. Und doch ist die Bradleysche Auffassung des Verhältnisses von Denken und Sein von derjenigen der Naturalisten ganz verschieden. Denn wir haben gesehen, dass bei den Naturalisten Denken und Sein völlig inkommensurabel sind. Sie schliessen einander aus. Der objektive Idealist dagegen nimmt, obgleich bei ihm Denken und Sein sich keineswegs decken, das Denken als mit dem Sein identisch: d. h.

Digitized by Google

alles Denken ist, aber es ist nicht alles was ist. Denken ist Wirklichkeit, aber nicht die Wirklichkeit und nicht das Absolute. Denn es giebt andere Elemente der Wirklichkeit ausser dem Denken, und das Absolute ist die Totalität des Seins. Und da nur der Totalität des Seins vollständige Realität zukommt, stellt Bradley die Wahrheit als blosse Erscheinung hin — er hält sie für eine jener unvollkommenen Realitäten, welche die Prüfung an seinem Kriterium der Wirklichkeit nicht bestehen können.

Bei der Erörterung des Problems der Stufen von Wahrheit und Wirklichkeit bemerkt Bradley, dass, obgleich das Absolute natürlich keine Stufen hat, doch Stufen der Realität oder Existenz vorhanden sind. Ein Ding mag mehr oder weniger existieren: „It may usurp ground by its direct presence, but again, further, by its influence and relative importance".[1]) Nun ist aber die Wahrheit eins der Dinge (Erscheinungen) welche mehr oder weniger existieren: „Truth belongs to existence, but it does not as such exist".[2]) Denn die Wahrheit ist das Bestreben, mittels des Urteils die Wirklichkeit zu erfassen. Die Wahrheit versucht die Erscheinungen immer von neuem so zu ordnen, dass sie frei von Selbstwidersprüchen sein mögen, aber sie kann dies nie thun, ohne entweder eine neue Selbstkontradiktion zu veranlassen, oder in ihrer Funktion der Umordnung aufzuhören. Ohne einen Unterschied zwischen Subjekt und Prädikat ist es unmöglich, die Wahrheit auszusprechen, und doch ist es das Bestehen dieses Unterschiedes, welches die Wahrheit verhindert, in die Wirklichkeit überzugehen. „Truth" sagt Bradley, „should mean what it stands for, and should stand for what it means; but these two aspects in the end prove incompatible. There is still a difference, unremoved, between the subject and the predicate, a difference which, while it persists, shows a failure in thought, but which, if removed, would wholly destroy the special essence of thinking."

Hier haben wir das Bradleysche Gegenstück zur Erkenntnislehre Kants. Kant schildert die Erkenntnis als aus zwei Elementen bestehend, die doch zusammen eine Einheit bilden — nämlich das Ding-an-sich und das Ich, deren Dualität durch

[1]) Op. cit. S. 360.
[2]) Ibid. S. 167.

Digitized by Google

die transcendentale Einheit der Apperception überwunden, und in eine einheitliche Erkenntnis übersetzt wird. Bradley spricht von Subjekt und Prädikat und sagt, dass diese beiden unausbleibliche Elemente der Erkenntnis bilden. Aber während Kant mit der wissenschaftlichen Untersuchung, Beschreibung und typischen Darstellung der Erfahrung zufrieden ist, und so eine Wissenschaft im strengen Sinne des Wortes treiben will, wendet Bradley sein metaphysisches Prinzip auf diese erfahrungsgemässe Analyse an. In dieser Weise (denn die Erfahrung ist nicht konsequent gegeben, und so muss alle Erfahrung durch das Bradleysche Kriterium notwendigerweise sich als unwirklich herausstellen) findet Bradley, dass alles Denken einen Dualismus enthält, und da dies dem Kriterium der Selbstübereinstimmung zuwider ist, erklärt er die erkenntnistheoretische Analyse für blosse Erscheinung.

Hiervon aber abgesehen, merken wir, dass nach dieser Auffassung der Wahrheit in jedem Urteil das Prädikat dem Subjekt gegenüber mehr oder weniger unwahr sein muss; denn sonst wäre das Prädikat mit dem Subjekt identisch und es bestände kein Urteil. D. h. die Wahrheit ist immer relativ, und in ihrem Grade veränderlich. Hieraus ergiebt sich der Schluss, dass mit dem Absoluten verglichen, keine Wahrheit völlig wahr und kein Irrtum völlig falsch sein kann. Aber während das Urteil die völlige Wahrheit nicht erreichen kann, mag es doch mehr oder weniger Giltigkeit besitzen; d. h. nicht nur Zweckmässigkeit, sondern einen realen Anteil am Wesen der absoluten Wirklichkeit und Wahrheit.[1])

So kommen wir zu Bradleys Kriterium der Wahrheit: „Truths are true, according as it would take more or less to convert them into reality.“[2]) Etwas ist also wahr je nach dem Grade von Wirklichkeit, den man ihm zumessen kann. Und da allen Erscheinigungen einige, aber nicht vollständige Wirklichkeit zukommt, und da alle Wahrheiten Erscheinungen sind, ist eine jede Erscheinung wahr, insofern sie wirklich ist, und in der Welt der Erscheinungen sind Wahrheit und Wirklichkeit synonym. „Hence to be more or less true, and to be more or less real, is to be separated by an interval smaller or greater, from all-inclusiveness or self-consistency.“[3])

[1]) Op. cit. S. 362.
[2]) Op. cit. S. 363.
[3]) Ibid.

Digitized by Google

Innerhalb der Grenzen der Erscheinung ist also das Kriterium der Wahrheit mit demjenigen der Wirklichkeit identisch.

Bei der Erörterung des Naturalismus haben wir ein Paradoxon in der Lehre desselben gefunden: nämlich das der Inkommensurabilität zwischen Denken und Sein, Wahrheit und Wirklichkeit; oder, wie Spencer es ausdrückt, das der Unerkennbarkeit des Absoluten. Wir haben auch innerhalb der Reihen der Naturalisten selber eine Bewegung bemerkt, die danach strebt, diese Kluft zu überbrücken und die absolute Giltigkeit der theoretischen Prinzipien auf allen Gebieten der Wirklichkeit festzustellen. Diese Bewegung findet ihre legitime Ausbildung bei den objektiven Idealisten. Wir haben soeben gesehen, zu welchen Konsequenzen die Lehre dieser Schule führt, und sind nun in der Lage, die Frage zu beantworten, ob der objektive Idealismus das Paradoxon des Naturalismus beseitigt hat, ohne selber ein neues Paradoxon auftreten lassen zu müssen. Zu dieser Frage ist die Antwort die: Der objektive Idealismus hat das Paradoxon des Naturalismus vermieden, aber nur indem er ein eigenes hervorbrachte. Der objektive Idealismus behauptet eine Identität zwischen Wirklichkeit und Wahrheit innerhalb der Grenzen der Erfahrung. D. h. alles was in der Erfahrung wirklich ist, muss sich als wahr darstellen. Und da es Unwahrheiten in der Erfahrung giebt, giebt es Stufen der Wirklichkeit. Aber wie sind Stufen der Wirklichkeit möglich? Bradley kann keine befriedigende Lösung geben. Er stellt nur die Behauptung in verschiedenen Ausdrucksweisen hin. In jeder Thatsache giebt es „mehr oder weniger" Wirklichkeit. Doch kann es nichts geben was nicht wirklich ist. Alles was existiert, „fällt in das Reich der Wirklichkeit", sofern es existiert. Dies sind lauter Verschiebungen des Paradoxons. Edward Caird versucht die Schwierigkeit zu erleichtern, indem er eine Entwickelung annimmt: die Wirklichkeit *ist* nicht; sie *wird*. Aber dies löst das metaphysische Problem gar nicht. Ob die Stufenleiter bloss begrifflich, d. h. logisch, oder zeitlich d. h. historisch sei, ist Nebensache. Die Schwierigkeit ist die: Worin besteht der Unterschied zwischen den Stufen? Wie ist ein solcher Unterschied überhaupt zu begreifen? Die einfache Betonung des Seins giebt die eleatische Position, die in der That die des Naturalismus ist. Die Lehre des objektiven Idealismus ist der Ideenlehre des Platon ähnlich und enthält dasselbe

Digitized by Google

unlösbare Problem. Sie stellt das Sein dar als einen Komplex mit Gradunterschieden. Das Sein ist nicht mehr eine Abstraktion, es ist die Wirklichkeit. Der objektive Idealist betont die Wirklichkeit der beiden — des Relativen und des Absoluten: aber eine Erklärung giebt er nur insofern, als er das Relative zu gleicher Zeit als teilweise dem Absoluten angehörig hinstellt. Demgemäss ist das Relative nur in dem Masse wirklich, in dem es absolut ist. D. h. während wahre Erkenntnis bei dem Naturalisten auf Erscheinungen beschränkt wird, wird sie bei dem objektiven Idealisten nur dann erreicht, wenn ihr Objekt die Wirklichkeit (das Absolute) selber ist.

§ 36. Lassen wir aber jetzt das Paradoxon des objektiven Idealismus bei Seite. Wir sind nunmehr imstande, seine Erkenntnistheorie in knappen Zügen zusammenzufassen und mit derjenigen des Naturalismus zu vergleichen. Der Naturalist ist erkenntnistheoretisch ein Dualist, welcher die wirkliche Welt als für uns gänzlich verschlossen ansieht, so dass der Mensch nur mit trügerischen Erscheinungen zu thun hat und sein Leben nach den Maximen der praktischen Weltweisheit einrichten muss. Der objektive Idealist ist ein Monist, für den die Welt, so weit sie unbekannt ist, nicht anders geartet ist als die bekannte Welt, so dass der Mensch, obgleich auf Erscheinungen beschränkt, doch eine giltige Erkenntnis der Wirklichkeit gewinnen kann. Das Kriterium der Wahrheit des Naturalisten ist eine Demonstrabilität oder Begreiflichkeit, welche ganz auf die phänomenale Welt beschränkt ist, während das des objektiven Idealisten, die Selbstübereinstimmung (self-consistency), mit jedem Fortschritte der Erkenntnis zu einer Annäherung an die absolute Wirklichkeit führt. Für den Naturalisten ist die Erfahrung, so mannigfach sie auch sein mag, notwendigerweise täuschend, und je mannigfacher, desto täuschender; während sie für den objektiven Idealisten, je mannigfacher, desto wirklicher ist, da sie um so mehr von jener absoluten Erfahrung in sich aufnimmt, welche die Wirklichkeit ausmacht. Und endlich, während der Naturalismus darauf besteht, alle Kenntnis in der Sprache einzelner Naturwissenschaften zu beschreiben, findet der objektive Idealismus, dass alle Wirklichkeit in psychischer Erfahrung besteht (sentient experience), und umgekehrt, dass nur der psychischen Erfahrung Wirklichkeit zugesprochen werden kann.

Digitized by Google

Abschnitt 2.

Die Religionslehre des objektiven Idealismus.

§ 37. Die Aufgabe, die Religionstheorie des Naturalismus zu behandeln, erwies sich als einfach genug, denn die Denker dieser Schule haben, mit wenigen Ausnahmen, nicht den Wunsch, irgend eine Form das Theismus im naturalistischen Sinne zu befürworten, und tragen ihre Ansichten vor, ohne zu versuchen, Philosophie und Theologie in Einklang zu bringen. In der That ist für sie die Theologie logisch unmöglich.

Bei dem objektiven Idealismus jedoch liegt die Sache ganz anders. Es ist lehrreich zu bemerken, auf wie verschiedene Art die beiden grössten modernen Systeme des objektiven Idealismus von den Zeitgenossen ihrer Gründer aufgenommen werden. Spinoza lebte in ärmlichen Verhältnissen, hatte fast keine Freunde und erwarb seinen Unterhalt durch Schleifen optischer Gläser. Er schlug eine ihm angebotene Professur aus, um sich mehr Freiheit für seine Schriften, der herrschenden Meinung gegenüber, zu bewahren. Es gelang ihm jedoch nicht, den Angriffen der Cartesianer und der orthodoxen Theologen zu entgehen. Durch die Intriguen seiner Feinde veranlasst, verzichtete Spinoza darauf, die Ethica während seines Lebens herauszugeben,[1]) und selbst nach seinem Tode wurde die Herausgabe seiner ‚Opera Posthuma' von den Staaten von Holland und West-Friesland verboten.[2]) Viele Jahre hindurch blieb sein Hauptwerk unbeachtet, höchstens wurde es angegriffen, und Spinoza selbst als Atheist gebrandmarkt.

Ganz anders wurde die Hegelsche Philosophie aufgenommen. Hegels Werke wurden eifrig studiert und seine Vorträge von Scharen von Gelehrten besucht. Seine Anhänger priesen ihn als den Vollender der Philosophie, ja als den Mann, in welchem das Weltall zum Selbstbewusstsein gelangt sei. Die Kirche bewillkommnete ihn als ihren Verteidiger, die zeitgenössischen Prediger und Theologen sahen in ihm den grössten Apologeten, und obgleich sein Einfluss auf die Gedankenwelt seines Vaterlandes grossenteils geschwunden ist, übt er noch gegenwärtig in England und in Amerika einen grossen theologischen Einfluss aus.

[1]) Vgl. Pollock, „Spinoza", S. 33. [2]) Ibid., S. 40.

Digitized by Google

Der Unterschied in der Behandlung, welche Spinoza und Hegel erfuhren, lässt sich aus ihrem Verhältnis zur Theologie erklären. Der erstere betrachtete die Religion rein von dem abstrakten Standpunkte des Philosophen aus. Er war kein Atheist — eher könnte man ihn „gottbegeistert" nennen. Er war nicht irreligiös, denn nur ein Mann von tiefer Herzensfrömmigkeit konnte so leben, wie er lebte, und schreiben, wie er schrieb. Aber er war kein Apologet. Er empfand es nicht als seine Aufgabe, der orthodoxen Theologie zu Hilfe zu eilen. Hegel im Gegenteil war trotz all seines Eifers für abstrakte Philosophie doch imstande, zu zeigen, dass sein Gedankensystem nicht nur mit dem Christentum verträglich sei, sondern sogar den allein befriedigenden Standpunkt biete, um es zu verteidigen. Mit bewunderungswürdigem Scharfsinn vermochte er wenigstens die Termini der christlichen Theologie in seine Philosophie aufzunehmen. Und so war eine Zeit lang seine Popularität grösser als die Vernachlässigung, welche er später erfuhr.

§ 38. Unter den heutigen englischen Philosophen finden wir die beiden Richtungen des objektiven Idealismus vertreten. Sie erfreuen sich zwar nicht ausgebreiteter Bewunderung, noch erleiden sie irgend welche Verfolgung, denn die zu erwähnenden Schriftsteller können nicht zu den Weltgenies, wie Spinoza und Hegel, gerechnet werden. Auch ist es in unserem Zeitalter des Übergangs und der relativen Toleranz unwahrscheinlich, dass es irgend einem Schriftsteller so ergehen könnte, wie dem grossen Akosmisten. Und doch ist Bradley nicht ohne Grund mit Spinoza verglichen, und sind die beiden Cairds als das britische Gegenstück zu Hegel betrachtet worden. Denn Bradley nimmt, wie schon angedeutet, jene reine philosophische Stellung, welche Spinoza auszeichnete, ein, während es den schottischen Denkern in keiner ihrer Schriften gelungen ist, die Denkweise der Theologen ganz beiseite zu lassen. In ihren populärsten Werken haben sie sogar eine durchaus apologetische Methode angewandt. Die „Evolution of Religion" von Edw. Caird und die „Introduction to the Philosophy of Religion" von John Caird sind beide vom christlichen Standpunkt aus geschrieben, und beide versuchen zu zeigen, dass das Christentum die einzige Form der Religion sei, welche mit der höchsten Philosophie übereinstimmt.

Digitized by Google

Wir werden zuerst Bradleys Lehre der Religion kurz betrachten und dann den Cairdschen Standpunkt entwickeln.

§ 39. Wir haben schon gesehen, dass Bradley die Wirklichkeit als mit Selbstübereinstimmung gleichbedeutend ansieht. Im XXV. Kapitel des besprochenen Werkes wendet er dieses Kriterium auf die Moral an, wie er es vorher schon auf die Begriffe der Natur und Wahrheit angewandt hatte. Für Bradley ist die Moralität, wie jede andere menschliche Vortrefflichkeit ein Gut, d. h. sie gehört in dieser Beziehung zu derselben Gattung wie Schönheit, Kraft und sogar Glück. „Das Gute ist die Verwirklichung eines wünschenswerten idealen Inhaltes in der Existenz.“[1]) Um nun zu bestimmen, inwiefern wir sagen dürfen, dass Moralität wirklich sei, fragt er: Inwiefern ist dieser Begriff des Guten selbstübereinstimmend? Inwiefern ist dieser ideale Inhalt des Guten in der Existenz zu finden? Denn es ist eine Forderung der Moralität, dass das Gute zu jeder Zeit und überall die Oberhand behalte. Es darf keine Ausnahmen geben und keinen Zweifel betreffs der Natur dessen, was die Oberhand hat, es muss als das Gute anerkannt werden. Die Fehler und Widersprüche in jedem Selbst müssen entfernt und durch völlige Harmonie ersetzt werden. Alles was böse ist, muss überwältigt und in das Gute umgewandelt werden. Wie ist dies aber möglich? Wenn Fehler und Widersprüche entfernt werden sollen, müssen sie vor allen Dingen da sein; und wenn das Böse in das Gute umgewandelt werden soll, kann das Gute nicht allgemein sein. Mit anderen Worten, die Forderung der Moralität ist unmöglich, denn irgend ein Gegensatz ist für das Gute nötig und die Moral fordert eine unerreichbare Einheit ihrer Elemente. Sie schliesst eine Selbstkontradiktion in sich und ist daher nicht ganz wirklich. Und so geht sie über sich selbst hinaus und führt zu einer höheren Form des Guten, einer Form, welche imstande ist, diese Selbstkontradiktion zu beseitigen und vollständige Harmonie in das Leben einzuführen. Diese höhere Form des Guten ist die Religion.

§ 40. Die Diskussion über den Ursprung der Religion hat nach Bradley wenig Wert für den Religionsphilosophen. In der That ist es von Grund aus falsch, diesen Ursprung als

[1]) „Appearance and Reality“. S. 402.

Digitized by Google

einen überall gleichen anzusehen. Die wichtigste Frage ist: was bedeutet die Religion jetzt unter uns? Und hier nimmt Bradley die Gelegenheit wahr, die herrschenden Ansichten betreffs des Wesens der Religion zu bekämpfen — nicht nur in ihrer Beziehung zur Wirklichkeit, wie oben angegeben, sondern vielmehr vom psychologischen Standpunkte aus. So hatte Robertson Smith in seiner „Religion of the Semites" die Religion definiert als „that part of conduct determined by relations to God". Max Müllers Definition lautete: „A perception of the infinite under such manifestations as are able to influence the moral conduct of man".[1]) Die Definition Uptons[2]) und Martineaus[3]) unter anderen stimmen mit diesen überein, indem sie behaupten, dass die Religion als ein praktisches Verhältnis zur andern Welt, oder zum Übersinnlichen überhaupt, aufgefasst werden muss.

Aber es ist noch eine andere Ansicht möglich, nämlich dass man, um Religion zu haben, ein Verhältnis von ganz spezifischer Art haben müsse. Dass das Objekt dieses Verhältnisses der Sinnenwelt fremd sei, ist durchaus nicht nötig. Bradley verteidigt diese Ansicht in Gemeinschaft mit J. S. Mill[4]) und definiert die Religion als: „A fixed feeling of fear, resignation, admiration or approval, no matter what may be the object, provided only that this feeling may reach a certain strength and is qualified by a certain degree of reflection". Der einzige Sinn, in welchem das Objekt dieses Gefühls Göttlichkeit zu besitzen braucht, ist, dass es Verehrung einflössen sollte. In bestimmten Fällen also mögen solche Gefühle, wie elterliche oder geschlechtliche Liebe oder sogar niedrige Dinge eine Religion ins Leben rufen. Bradley beschränkt jedoch seine Aufmerksamkeit in der ferneren Besprechung in ziemlich willkürlicher Weise auf die höchste Form der Religion. Es ist schwer einzusehen, warum es, wenn der Begriff der Religion ein so weiter ist, nötig sein sollte, den Gebrauch des Wortes nach der vollen Weite der Definition zu vermeiden.

§ 41. Nachdem er so seine Auffassung der praktischen Seite der Religion dargelegt hat, schreitet Bradley zur Prüfung

[1]) „Physical Religion". S. 296.
[2]) Hibbert Lectures. S. 18.
[3]) „A Study of Religion". S. 1.
[4]) Three Essays on Religion II.

Digitized by Google

der Religion selbst.[1]) Er braucht immer dasselbe Kriterium: Kann die Religion, in welcher die Seele jene Befriedigung sucht, die sie in der Moral nicht findet, Wirklichkeit beanspruchen? Ist sie frei von Selbstkontradiktion? Und die Antwort muss dieselbe sein wie überall: Auch die Religion ist nicht frei von Selbstkontradiktion: sie besteht sogar eigentlich nur kraft einer Art Oscillation und immerwährenden Kompromisses. Die Religion behauptet, dass alles gut ist, weil es der Ausdruck eines vollkommenen Willens ist, d. h. sie leugnet das Böse. So ist denn die Religion, wie das Gute, eine selbstkontradiktorische Erscheinung des Absoluten. Der Hauptfaktor der Religion, der Glaube, ist ein Glaubenmachen; er beruht auf der Existenz des Vollkommenen — und doch ist die Religion nur des Bösen wegen da! Und so schwankt die Religion zwischen zwei Abgründen: — der moralischen Pflicht über die Moral hinaus sich zur Religion zu wenden, und der religiösen Pflicht, moralisch zu bleiben.

So hat denn die Moral zur Leugnung des Bösen geführt — d. h. sie hat eine neue Pflicht auferlegt, die religiöse Pflicht, welche als „die moralische Pflicht, nicht moralisch zu sein",[2]) charakterisiert werden kann.

Dieser Widerspruch mag auch von einem andern Standpunkt aus betrachtet werden, indem wir die Beziehung zwischen Gott und dem Menschen ins Auge fassen. Als in Beziehung stehend ist Gott endlich, aber als Gott ist er es nicht. Und doch muss Gott für die Religion immer in Beziehung stehen; denn wenn er ins Absolute übergeht, verliert er die religiöse Giltigkeit und die Religion selbst hört auf. Auf der andern Seite, wenn die Religion ihren Standpunkt durchführt, muss Gott bloss eine private Persönlichkeit sein. In der letzten Analyse also ist der Gott der Religion nur ein Aspekt, d. h. eine Erscheinung des Absoluten, und die Religion selbst ist auch nur Erscheinung.

Aber obgleich man nicht sagen kann, dass der Religion volle Wirklichkeit zukommt, giebt es doch keine andere Erscheinung, welche die Wirklichkeit in höherem Grade beanspruchen kann. Philosophie oder Metaphysik werden nicht

[1]) „Appearance and Reality". S. 450.
[2]) „Appearance and Reality". S. 442.

Digitized by Google

als Ergänzungen der Religion zu einer vollständigen Wirklichkeit angesehen. Die Philosophie selbst ist auch nur eine Erscheinung, und beides, Religion und Philosophie, können ihre Vollendung nur in dem Absoluten erreichen.

Weiter kann uns der objektive Idealismus, wie ihn Bradley vertritt, nicht führen. Alles was wir wissen, jede Phase unseres mannigfachen Lebens, ist für diese Theorie, wie für den Naturalismus (die beide ihre Erkenntnislehre mit metaphysischen Momenten verschlingen) nur Trug. Aber während der Naturalismus die Religion ansieht als das, welchem am wenigsten Wirklichkeit zukommt (da sie nur der Name ist, den wir einer gewissen, nur teilweise gerechtfertigten Anbetung des Geheimnisses des Unerkennbaren geben), beansprucht der objektive Idealist für die Religion die höchste Wirklichkeit, welche irgend einer Erscheinung, die wir kennen, zugeschrieben werden kann. Sie ist, so zu sagen, nur einen Schritt von dem Absoluten selbst entfernt und muss also stets der Gegenstand des andächtigsten, ernstesten Denkens sein.

§ 42. Einige Jahre vor der hier erörterten Schrift Bradleys erschien das bedeutende Werk Edward Cairds über die Religionsphilosophie, betitelt: „The Evolution of Religion", welches 1890 bis 1892 den Gegenstand der Gifford Lectures des Autors bildete. In dieser kurzen Abhandlung ist es unnötig, bei der Schönheit, Gelehrsamkeit und Genialität dieses Werkes zu verweilen. Es hat schnell seinen Platz als eine klassische Schrift unter den neueren englischen philosophischen Büchern eingenommen.

Diese Vorträge, welche sich auf erkenntnistheoretische Prinzipien stützen, die im grossen Ganzen den Bradleyschen ähnlich sind, unterscheiden sich von den Werken des Letzteren, wie schon angedeutet, dadurch, dass der Rahmen der philosophischen Methode hier so entwickelt ist, dass nicht nur der Religion ihr angemessener Platz als wichtiges Moment im menschlichen Leben angewiesen, sondern einer bestimmten Form von Religion vor allen anderen der Vorzug gegeben wird. In dem Grade, wie Caird dieses thut, hört er auf, in strengem Sinne ein Philosoph zu sein, und geht er in den Kreis der Theologen über.

§ 43. Edward Caird beginnt sein Werk über die Entwickelung der Religion mit der Behauptung, dass es die Auf-

Digitized by Google

gabe der Wissenschaft sei, Gesetze der Vernunft zu entdecken, wo man zuerst nur das Zufällige und Sinnlose sah, und so ein System zusammenhängender Begriffe als Wirklichkeit aufzustellen. Unter den Objekten der wissenschaftlichen Forschung befindet sich auch die Religion. Es giebt aber zwei besondere Schwierigkeiten in Bezug auf die wissenschaftliche Behandlung derselben:

1. Die Religion ist die konzentrierteste Form des menschlichen Bewusstseins seiner selbst und der Welt.
2. Die Formen, in welchen die Religion erscheint, sind im höchsten Grade mannigfach.

So gross aber auch diese Schwierigkeiten sein mögen, so kann man doch nicht annehmen, dass die Religion ausserhalb der allgemeinen Entwickelung der Vernunft liegt; es müssen also irgend welche Prinzipien entdeckt werden, kraft deren eine Wissenschaft der Religion ermöglicht wird. Solche Prinzipien sind thatsächlich die, welche so klar in aller wissenschaftlichen modernen Forschung zu Tage getreten sind, nämlich

1. die Anerkennung der organischen Einheit des Menschengeschlechtes;
2. die Idee, dass diese Einheit sich in dem Prozess der Entwickelung zeigt.[1])

Wir entscheiden, was wir unter dem Namen der Religion zu behandeln haben, bloss nach diesen beiden Sätzen, welche in der That zwei Aspekte der einen Entwickelungslehre sind. Was versteht man also unter Religion? Unsere Definition darf weder zu abstrakt sein, noch darf sie in jenen Elementen, welche allen Formen der Religion eigen sind, gesucht werden; sie muss aber mit dem Prinzip der Entwickelung übereinstimmen, welches ein „germatives Prinzip, d. h. ein Prinzip der Genesis der Religion" ist. Dies bedeutet nicht eine anthropologische Ursprungserklärung, welche Ed. Caird in Gemeinschaft mit Bradley und John Caird als unzulänglich ansieht; es bedeutet vielmehr, dass wir ein Prinzip finden müssen, welches stets die Entfaltung der Religion bestimmt. Und dieses Prinzip lautet: „Der ganze Prozess (der Religion) hat mit den wechselnden Verhältnissen zwischen zwei konstanten Faktoren, Gott und dem Menschen, zu thun, und jeder von diesen beiden wird dem

[1]) „Evolution of Religion". Bd. II. S. 76.

Digitized by Google

Wesen nach als von dem andern unterschieden und zu ihm in Beziehung stehend, gedacht."[1])

§ 44. Um also das wahre Wesen und die eigentliche Funktion der Religion zu bestimmen, oder, wie Caird selbst sagt: „Damit wir ein für allemal die Breite und Natur der Gültigkeit des religiösen Bewusstseins feststellen können," müssen wir folgendes Problem erörtern: „Was ist in unserer rationalen Natur der Grund jenes Bewusstseins, welches sich in der Weise entfaltet, wie sich thatsächlich das religiöse Bewusstsein entfaltet hat, und welches die Form, die das letztere thatsächlich angenommen hat, schliesslich annimmt"[2]). D. h. wir müssen nach der Wurzel oder Basis der Religion im Intellekt fragen. Es wird nun unser bewusstes Leben durch drei Begriffe definiert und begrenzt: — das Objekt (oder Nichtselbst), das Subjekt (oder Selbst) und der Begriff der Einheit dieser beiden, d. h. Gott. Der dritte dieser Begriffe wird erlangt, indem wir gezwungen sind, die beiden ersten einander gegenüber zu stellen und doch mit einander zu vereinigen. Dieser Begriff der absoluten Einheit ist die erste Voraussetzung unseres Bewusstseins. Caird leitet nun aus diesen drei Faktoren die religiöse Entwickelung des Menschen in einer bestimmten Reihenfolge ab. Zuerst betrachtet der Mensch die Welt äusserlich, dann das Selbst innerlich und endlich blickt er aufwärts zu Gott. Seine Aufmerksamkeit ist freilich nicht immer ausschliesslich auf eines dieser drei gerichtet, da jedes von ihnen sie mehr oder weniger in Anspruch nimmt. „The human consciousness cannot exist without some dawning of reverence, . . . of a subjection which elevates . . . and which is the essence of religion and the source of all mans higher life."

Die wahre Funktion der Religion ist also, dem Leben eine Einheit zu geben und den Menschen zu befähigen, der Welt gegenüber eine bestimmte Stellung einzunehmen. Und so gelangt Ed. Caird zu folgender Beschreibung der Religion: „Die Religion ist einfach eine höhere Form der Tendenz, welche uns in der Wissenschaft veranlasst, das Allgemeine jenseits des Besonderen, das Eine jenseits des Vielen zu suchen"[3]).

---

[1]) „Evolution of Religion". Bd. I. S. 55.
[2]) „Evolution of Religion". Bd. I. S. 59.
[3]) „Evolution of Religion". Bd. I. S. 111.

Digitized by Google

§ 45. Die Cairdsche Lehre, so weit wir sie bis jetzt erörtert haben, kann folgendermassen zusammengefasst werden:

1. Die Einheit und Rationalität aller Wirklichkeit macht eine Religionswissenschaft, wie auch eine Metaphysik möglich.
2. Um zu einer solchen Wissenschaft zu gelangen, muss ein „germatives Prinzip" gefunden werden, welches den Entwicklungsprozess erklärt.
3. Ein solches „germatives Prinzip" kann in dem Übergang des menschlichen Geistes von dem Bewusstsein der objektiven Welt in dasjenige der subjektiven und schliesslich in das Bewusstsein des Absoluten gefunden werden.
4. Caird identifiziert das Absolute mit dem Gott der Religion und beschreibt diese als einen Teil jener Weltbewegung, durch welche das Individuum Gott kennen lernt.

§ 46. Indessen weist der Autor sehr entschieden den Vorwurf, dass er Pantheist sei, zurück, da er den Pantheismus als das letzte Stadium der primitivsten Religionsform, nämlich der objektiven Religion, ansieht.

Hier ist in Bezug auf die Auffassung des Absoluten ein scheinbarer Unterschied zwischen der von Caird entwickelten Lehre und dem Bradleyschen objektiven Idealismus zu bemerken. Bradley nämlich wendet auf das Subjekt-Objekt-Verhältnis (welches die Welt der Wirklichkeit zu erschöpfen vorgiebt) das Kriterium der Selbstübereinstimmung an und findet darin eine Selbstkontradiktion. Auch Caird meint, dass das Subjekt-Objekt-Verhältnis an sich nicht genügt, wenn er sagt: der menschliche Geist werde von diesem zum Bewusstsein des Absoluten getrieben. Während aber Bradley, seinem Kriterium der Wirklichkeit getreu, dieses Verhältnis als der Welt der Erscheinung angehörig betrachtet, und jedes von beiden, das Subjektive und das Objektive, nur als Äusserungsweisen des Absoluten auffasst, scheint Caird Subjekt, Objekt und das Absolute zusammenzugruppieren und sie als die drei Faktoren nicht nur der Welt des Bewusstseins, sondern auch der Welt der Wirklichkeit anzusehen. Hier ist Caird logisch inkonsequent. Er steht hier eigentlich auf dem Standpunkt des Pantheismus, nach welchem aller individuelle Wille und alle Selbstheit in dem einen absoluten Willen und Selbst aufgeht. Er will es aber nicht zugeben. Er behält die Wirklichkeit des Subjektes bei, wenigstens nominell.

Digitized by Google

Wir kehren jetzt zu unserer Darlegung der Cairdschen Lehre zurück.

§ 47. Nachdem Caird bei den Prinzipien angelangt ist, welche er für angemessen hält, eine wahre Religionswissenschaft zu ermöglichen, befestigt er seine Stellung durch den Hinweis auf die historische Entwickelung der Religion, deren thatsächliche Übereinstimmung mit diesen Prinzipien nachgewiesen werden könne. Für ihn sind diese Prinzipien von konkreter Bedeutung und nicht nur leere, abstrakte Ideen. Alle historischen Formen der Religion gehören einer oder der anderen der drei Gruppen an, welche diese Prinzipien unterscheiden; sie sind entweder objektive, subjektive oder absolute Religionen. Er meint nicht, dass eine jede Religion streng auf eine dieser Gruppen beschränkt sein müsse, denn jede Religion enthält Momente von jedem der drei Typen. Aber jede Religion muss im ersten Stadium ihrer Entwickelung vornehmlich das Bewusstsein der objektiven Welt, im zweiten Stadium besonders das Bewusstsein der subjektiven sein, und im dritten muss sich das Bewusstsein des Absoluten entwickelt haben. Bei allen Religionen nimmt also die Entwickelung, gleichviel welches Stadium derselben erreicht ist, immer dieselbe Richtung an, vom Objektiven zum Subjektiven und vom Subjektiven zum Absoluten.

§ 48. Während Caird nun versucht, seine Theorie durch den Hinweis auf die historischen Religionsformen zu stützen, kann man durchaus nicht behaupten, dass er sein Klassifikationsprinzip durch Induktion von jenen historischen Formen abgeleitet hätte. Denn er stellt zuerst sein apriorisches Schema auf und wählt dann irgend eine Religionsform, welche dieses Schema illustrieren soll. So sagt er bei der Besprechung der objektiven Religion: „Im frühesten Stadium hat das Bild, welches der Mensch von der Welt empfängt, keine Unterschiede oder Gliederungen . . . Fluss, Baum, Tier und Mensch werden noch nicht als in ihrer Natur wesentlich verschieden erkannt“ [1]). Der Fetischismus wird dann als Beispiel zitiert. Den blossen Fetischismus jedoch weigert sich Caird als Religion anzusehen, denn jener wird nur durch selbstsüchtige Motive veranlasst und zielt nicht dahin, den Menschen über sich selbst hinaus

[1]) Op. cit. Bd. I. S. 214.

Digitized by Google

zu der grösseren Einheit der Natur zu erheben. An und für sich ist der Geist des Fetischismus ein dunkler Schatten, welcher die Religion begleitet, und wird erst im wahren Sinne zur Religion, wenn er von der Einbildungskraft bearbeitet und zur Mythologie wird. Hier finden wir einen der Hauptfaktoren, welcher den menschlichen Geist zum Streben nach dem Absoluten anregt: die Einbildungskraft, besonders wie sie sich in der bildenden Kunst und Poesie offenbart. Ein zweiter Faktor dieser Art ist die Moral. Wirkliche Religion setzt immer ein soziales Verhältnis voraus. Religion ohne Moral wird zum Aberglauben. Ursprünglich besteht die Moral in der Unterordnung des individuellen Ich unter das, was man das Ich der Gesellschaft nennen könnte, und in diesem Stadium kann man von der Religion sagen, sie habe als ihren Gott die Seele der Gesellschaft. Durch die zunehmende Verwickelung der sozialen Verhältnisse entwickelt sich der Polytheismus[1]). Aber der Kampf der sozialen Einheiten entspricht einem ähnlichen Kampf der Götter des Polytheismus. Diese Bewegung strebt nach Einheit durch eine monarchische oder hierarchische Unterordnung der Götter. Das Endergebnis des Polytheismus ist der Pantheismus, den Caird als den „verderblichen Abgrund" bezeichnet, „der schliesslich alle bloss objektiven Religionen verschlingen muss"[2]).

§ 49. Um den Übergang von der objektiven zur subjektiven Religion zu beleuchten, wählt Caird die religiöse Bewegung unter den Ariern, wie sie in der Vedantalitteratur und in den Upanishads zu Tage tritt. Hier sieht man die Entwickelung vom Pantheismus, der höchsten Form der objektiven Religion, zu einer subjektiven Religionsform. Im Buddhismus kommt die subjektive Religion des Orients zum höchsten Ausdruck. Buddhas Lehre ist, dass das Böse und aller Kampf und Schmerz das notwendige Resultat des Begehrens sind, und das Begehren das notwendige Resultat der Illusion, in welche die Seele sich verstricken muss, wenn sie über sich selbst hinaussieht. Von Kampf, Schmerz und Übel muss sich jeder selbst erlösen. Diese Erlösung kann von keinem Gott kommen — die inneren Quellen des Begehrens muss der Mensch absichtlich vernichten

[1]) Vgl. Pfleiderer „Religionsphilosophie" passim.

[2]) „Evolution of Religion," Bd I. S. 259.

Digitized by Google

und auf diese Weise die Illusion des objektiven Bewusstseins zerstören[1]).

§ 50. Ein anderer bedeutender Typus der subjektiven Religion findet sich in der philosophischen Religion des späteren Griechenlands. Es besteht eine deutlich zu unterscheidende Doppelbewegung in der griechischen Religiosität. Auf der einen Seite steht die Entwickelung der objektiven Religion des jüngeren Griechenlands, bei welcher der Übergang zur subjektiven Religion durch den Anthropomorphismus vermittelt wird. Dieser Übergang wird bewerkstelligt erstens durch die Harmonisierung der Naturkräfte und Lockerung des Zusammenhanges der so erlangten Gestalten mit der Natur (wie z. B. bei Zeus): zweitens indem ein Verhältnis der Götter zum Menschen, statt zur Natur aufgestellt wird. Im griechischen Polytheismus offenbart sich die Tendenz zur Einheit ferner, indem das Schicksal über die Götter gesetzt und später der Gedanke des Monotheismus eingeführt wird. Diese Bewegung gipfelt in Euripides, welcher, indem er den Glauben an einen äusseren Gott durch den Glauben an einen inneren ersetzt, die subjektive Stellung zur Religion einnimmt.

Die zweite Bewegung in der Richtung der subjektiven Religion erhält ihren Ausdruck in der Philosophie Griechenlands und ist eher eine Rückbewegung als eine Fortsetzung der Religion dieses Landes. Die Epoche der subjektiven Religion im griechischen Denken fing mit dem Ausspruch des Anaxagoras an: „Alle Dinge befanden sich im Chaos, bis die Vernunft kam und sie ordnete."

Sokrates bezeichnete die Vernunft als die höchste Richtschnur des Lebens. Dieser Gedanke findet sich auch bei Plato und Aristoteles, obgleich diese beiden Philosophen die subjektive Ansicht teilweise wieder aufheben, indem sie die Vernunft als unfähig ansehen, das Material, mit dem sie arbeitet, völlig zu assimilieren und aufzunehmen. Nach der Zeit des Aristoteles wird die Philosophie rein individualistisch und subjektiv, Moral und Religion werden jetzt nicht mehr mit dem Bewusstsein von Objekten, sondern fast ausschliesslich mit dem Bewusstsein des Selbst verknüpft. In der Stoa erreichte die subjektive Philosophie ihre höchste Form. Caird weist darauf hin,

[1]) Op. cit. S. 359.

Digitized by Google

dass in allen diesen Fällen die subjektive Weltanschauung charakterisiert wird 1. durch das Aufgeben der äusseren Welt, 2. durch Berufung auf eine innere Stimme.

Derselbe Standpunkt kann auch durch Kants Ausspruch: „Wir sollen, also können wir", illustriert werden. Kants Beweisführung ist folgende: „Wenn wir von der äusseren Erfahrung abstrahieren und unsern Geist von allen jenen Impulsen befreien, welche durch unsere Natur als Objekt und unsere Beziehungen zu anderen Objekten veranlasst werden, finden wir immer in uns, verbunden mit unserm praktischen Selbstbewusstsein, als moralischen Wesen, Ideen von der Welt, der Seele und Gott, welche eine höhere Wahrheit besitzen als all unsere empirische Erkenntnis." Dieser Gedankengang legt in klarer Weise die innere Logik aller subjektiven Religion, vom Buddhismus bis zum modernen Protestantismus, dar. Vom Standpunkte unserer Abhandlung aus ist es bemerkenswert, dass diese Beschreibung Cairds von der subjektiven Religion teilweise sehr wohl auf die Weltanschauung passt, welche wir hier den Idealismus der Freiheit nennen. Diese schliesst aber in ihrer Definition nicht den Begriff der Freiheit des Individuums, dem Absoluten gegenüber, ein.

Das vollkommenste Beispiel der subjektiven Religion ist der Judaismus, und in ihm enthalten ist einerseits die prophetische Bewegung, welche eine fortwährende Verneinung des Natürlichen und Bejahung des Geistigen ist, und andererseits das Priestertum, welches die objektive Religion vertritt. Wir finden also im Judentum die Logik der subjektiven Religion, die zur selben Zeit die Wirklichkeit und die Unvollständigkeit jenes religiösen Standpunktes zeigt, sozusagen konkret gemacht. Es besteht ein innerer Misston, ein fortwährender Kampf zwischen der inneren und äusseren Welt, welcher zu einer vollkommenen Form von Religion antreiben, oder zum Pantheismus, resp. zur Selbstaufhebung des Buddhismus zurückführen muss. Diesen Rückfall bezeichnet Caird als die reductio ad absurdum der subjektiven Religion. Das Judentum entrinnt nie völlig den Schranken der Subjektivität. Es bezeichnet aber einen grossen Fortschritt nach dem letzten Stadium der religiösen Entwickelung hin. In seinen messianischen Hoffnungen, welche die Seligkeit über das Leben des Individuums hinausschieben, giebt das Judentum grossenteils seinen empirischen

Digitized by Google

Charakter und dessen Beschränkungen auf, und das tiefere Nachdenken ermöglicht es, seine Idee des Guten von einem irdischen messianischen Reiche in ein allgemeines Leben in Gott umzuwandeln. So lässt die Dialektik der Entwickelung religiöser Gedanken das Judentum das gelobte Land erblicken, aber auch nur erblicken. Denn es hält die letzte Harmonie der Dinge mit dem inneren Ideal nur durch Wunder, nicht durch Entwickelung, für erreichbar. Hier haben wir den reinen Theismus ohne eine Spur von jenem Pantheismus, welchen der Monotheismus oft als seinen ärgsten Feind betrachtet hat, den er aber nicht entbehren kann, wenn er das letzte Stadium der Religion erreichen will.[1])

§ 51. Es blieb der Religion Jesu vorbehalten, den dritten Schritt in dem religiösen Prozess zu thun, und somit über den objektiven sowohl als den subjektiven Standpunkt hinauszugehen. Der eigenartige Charakter des Christentums bestand darin, dass er das Verlangen eines Bewusstseins befriedigte, welches zwischen der Idee dessen was ist, und der Idee dessen was sein soll, in Zwiespalt steht.[2]) Jesus wandelte die alte jüdische Hoffnung auf eine zukünftige Offenbarung Gottes in den festen Glauben an die Gegenwärtigkeit des Göttlichen um. Für ihn „muss sogar die Sünde, wie sie nur durch die Selbstunwissenheit eines niederen Stadiums der Entwickelung möglich ist, wenn nicht das Mittel zu einem höheren Gut, so doch wenigstens die Bedingung sein, durch deren Negation dieses Gut erlangt wird." Der jetzige Triumph des Bösen ist nötig für den schliesslichen Triumph des Guten. So haben wir an Stelle der jüdischen negativen Erhöhung des göttlichen Subjektes über alle Objekte im Christentum die positive Idee Gottes als geistiges Prinzip, wie es sich in der organischen Einheit des Weltalls mit allen seinen Verschiedenheiten und Antagonismen offenbart. Alles wird in Gott gesehen und erlangt seine Bedeutung durch Gott. Aber das Christentum ist kein Pantheismus. Denn der Pantheismus (z. B. die Brahmaphilosophie und das System des Spinoza) erreicht seine scheinbare Einheit durch die Leugnung des Endlichen, während die absolute Religion das Endliche in Gott aufgehen lässt.

---

[1]) Op. cit. Bd. II. S. 63.

[2]) Op. cit. Bd. II. S. 86.

Digitized by Google

§ 52. Es ist indessen bemerkenswert, dass Caird, obwohl er dagegen protestiert, doch kaum anders denn als Pantheist bezeichnet werden kann. Spinoza leugnet das Endliche nicht mehr und nicht weniger wie Caird selbst. Letzterer glaubt auf der goldenen Mittelstrasse zwischen den Extremen des Deismus und Pantheismus zu wandeln. Es ist aber unmöglich einzusehen, worin er sich von Spinoza, Bradley und Hegel unterscheidet, ausser in dem Namen, den er durchaus seinen Geistesgenossen beilegen, aber für sich selbst nicht annehmen will. Cairds Lehre ist, wie auch Upton dargelegt hat, ungeschmälerter Pantheismus, d. h. sie behauptet

1. die Theorie des absoluten Seins,
2. dass alle Phänomene auf denselben Grund wie unsere eigene Existenz zurückzuführen sind (mit der Schlussfolgerung der Leugnung der Freiheit),
3. dass Religion und Wissenschaft Formen derselben Bewegung sind, und
4. dass die Materie der niedrigste Modus der Kundgebung des Geistes ist.[1])

In der That giebt es für Caird bloss Eins — Substanz, Geist, absolute Ursache —, welchem allein die volle Wirklichkeit zukommt. Dies ist das tiefere Selbst, welches wir im Kerne unseres Selbstbewusstseins finden — d. h. unser Selbstbewusstsein als solches kann keine letzte Wirklichkeit haben.

Die Religionsphilosophie Cairds kann also als ein geistiger Pantheismus beschrieben werden, welcher mittels der zwei Prinzipien der organischen Einheit und Entwickelung eine fortschreitende, historisch-religiöse Bewegung findet, die das menschliche Bewusstsein zu Harmonie, ja sogar Einheit mit dem absoluten Bewusstsein im Christentum führt. Nur durch Missachtung seiner eigenen Prinzipien ist er imstande, die Wirk-

[1]) Hibbert Lectures. Kap. VIII. Vgl. auch Flint in seinem Artikel über Theismus in der Encyclopaedia Britannica: „Der Pantheismus sieht alle endlichen Dinge nur als Äusserungen . . . . . eines durch sich selbst existierenden Wesens, alle materiellen Objekte und alle einzelnen Geister als notwendig von einer einzigen, unendlichen Substanz abgeleitet an und verbindet so in seiner Auffassung des Göttlichen den Monismus und den Determinismus. Der Theismus . . . . . während er den Monismus annimmt, verwirft den Determinismus und schreibt dem Göttlichen alles das, was in der freien persönlichen Existenz und Thätigkeit einbegriffen ist, zu".

Digitized by Google

lichkeit des Subjekt-Objekt-Verhältnisses zu behaupten, und nur so entzieht er sich dem Vorwurf des Pantheismus, um seine Philosophie zu einer theologischen Apologie machen zu können. Dieses gelingt ihm jedoch nicht, und dies Misslingen weist darauf hin, dass die Hegelianische Bewegung das Christentum nicht verteidigen kann, ohne es bis zur Unkenntlichkeit umzuformen. Die deutschen Apologeten haben diese Entdeckung schon gemacht, und ihre britischen Kollegen werden ihnen bald folgen.

§ 53. Ein anderes, von unserem Standpunkt aus bedeutendes Buch ist John Cairds „Introduction to the Philosophy of Religion". John Caird steht mehr unter dem Einfluss Hegels und wird weniger vom Kantianismus berührt als sein Bruder. In seinem Werke behauptet er, dass die Grundlage der Religion in der rationalen Natur des Menschen liegt, obgleich die Religion nicht rein intellektuell ist. Das zentrale Prinzip alles geistigen Lebens ist jedoch das Denken. Die Religion enthält ein Moment des Gefühls, aber dieses Moment muss auf objektive Wahrheit gestützt sein. Diese Wahrheit wird in einer symbolischen Form begriffen, entweder durch materielle Gegenstände (z. B. Fetischismus) oder durch Ereignisse in der Zeit (z. B. Christentum). Während das universelle Prinzip, in dieser Form gegeben, mit dem Objekt der Anbetung verknüpft ist, ist es als Wissen und nicht als blosses subjektives Gefühl da.

Aber mit dem Fortschritte der Religion und der Philosophie wird dieser metaphorische Charakter erkannt, und der Mensch sucht eine mehr wissenschaftliche Form für seine religiösen Vorstellungen. Er erkennt an, dass seine Religion in dem Masse, wie sie metaphorisch ist, unzulänglich ist, weil sie in dieser konkreten Gestalt die Widersprüche des geistigen Lebens nicht zu lösen vermag. Nun tritt die Religionsphilosophie ein, um eine allgemeingültige religiöse Anschauung zu gewinnen, und sucht zu diesem Zwecke einen Gesichtspunkt, von welchem aus jede geistige Idee als eine Einheit von Vielheiten sich erweist. Hierzu aber kann sich die Religionsphilosophie nur dadurch aufschwingen, dass sie „die innere Dialektik, welche das Wesen der Objekte selbst ausmacht," ausdrückt. Diese innere Dialektik oder organische Allgemeinheit wird durch einen Prozess erreicht, welcher „fortwährende Bejahung, fortwährende Verneinung in Wiederbejahung aufgelöst," ein-

Digitized by Google

schliesst, d. h. in der Religion enthält die Idee Gottes in sich selbst als wirklich sowohl das Endliche als das Unendliche.

Wie sein Bruder modifiziert John Caird die strenge Doctrin des objektiven Idealismus, um seine Lehre mit den christlichen Dogmen in Einklang zu bringen. Darum ist seine Stellung in derselben Weise anfechtbar.

§ 54. Ein anderes Beispiel für den Typus des objektiven Idealismus finden wir in Max Müller, der mittels einer ganz andern Methode zu ziemlich gleichen Resultaten kommt. In seinen vier Bänden von Gifford Lectures entwickelt dieser Schriftsteller ausführlich seine Theorie von drei religiösen Entwicklungsstadien:

1. physische,
2. anthropologische,
3. psychologische Religion.

Max Müllers Definition von Religion ist: „Eine Wahrnehmung des Unendlichen durch solche Kundgebungen, die das moralische Verhalten des Menschen zu beeinflussen imstande sind." (A perception of the Infinite under such manifestations as are able to influence the moral conduct of man.)[1]) In den drei Formen sind die Kundgebungen verschieden. In der ersten liegen sie in der Natur (Sonne, Sterne u. s. w.); in der zweiten im Menschen selbst, aber als einer objektiven Gottheit gegenübergestellt; und in der dritten (z. B. der Vedanta-Lehre des Tat tvam asi) in der Einheit des Individuums mit dem Absoluten.

Das Bemerkenswerte bei dieser Einteilung, die übrigens derjenigen Edward Cairds sehr ähnlich ist, ist die Stellung, die Max Müller dem Mysticismus einräumt.

Die Vertreter der Theosophie (der höchsten seiner Religionsformen), die er mit grösster Vorliebe citiert, sind die Mystiker: ausser den schon erwähnten Vedantisten die Neuplatoniker, die alexandrinischen Christen, der Pseudo-Dionysius, St. Bernard, Tauler, Eckhart, Suso, Gerson, Cusanus u. s. w. Er steht also in einem gewissen Gegensatz zu den rein rationalistischen objektiven Idealisten: die „Wahrnehmung (Perception) des Unendlichen", welche nach ihm das Wesen der Religion ausmacht, ist in der That eine unmittelbare Anschauung, und eher durch eine „weise

[1]) Physical Religion, Kap. XII. S. 296.

Digitized by Google

Passivität", mit Knight zu reden, als durch ein Streben der Vernunft zu erreichen. So hat Max Müller viel Gemeinsames mit denjenigen mystischen Idealisten der Freiheit, die durch die Unterordnung des verstandesmässigen Kriteriums der Wahrheit unter das Intuitive zum objektiven Idealismus übergehen.[1])

Das Verfahren, durch welches M. Müller seine Resultate erreicht, ist von demjenigen E. Cairds gänzlich verschieden, indem es nämlich ein philologisches ist. M. Müller betrachtet die Sprache als den grossen Speicher der Weltgeschichte und eine Analyse der Sprache als das sicherste Mittel, zu glaubwürdiger historischer Kenntnis zu gelangen. Seine Schriften über Religionsphilosophie sind voll wertvoller Ergebnisse und bilden eine reiche Fundgrube für den Forscher; sie sind aber mit einer gewissen Flüchtigkeit und einem dilettantischen Mangel an Klarheit geschrieben, was sehr bedauerlich ist.[2])

§ 55. Ein viel wertvolleres Glied unserer Betrachtungen bildet die Lehre Andrew Seths (Glasgow). Wie kein Anderer hat er das Paradoxon des objektiven Idealismus empfunden und dargestellt. In seiner Schrift „The Development from Kant to Hegel" (1882) fasst er zunächst das Wesen der Erkenntnis und der Religion vom Standpunkte des objektiven Idealismus auf. Ein gründlicher und scharfsinniger Kenner der schottischen sowohl wie der deutschen Philosophie, hat er sich der hegelianischen Richtung angeschlossen — nur um sie nachher als unzulänglich zu kritisieren und als überwunden hinzustellen. Seine Kritik des objektiven Idealismus ist am deutlichsten in seinem Buche „Hegelianism and Personality" (1887) dargelegt. Wir dürfen die für uns wichtigsten Momente dieser Kritik herausgreifen:

1. Die englischen objektiven Idealisten werden öfters als Neukantianer bezeichnet. Seth fragt: in wie fern ist dieser Titel berechtigt? und findet, dass diese Schule in der That gar keinen Anspruch auf den Namen Kants erheben dürfe. Denn ihre Mitglieder haben entweder das Verfahren Kants total missverstanden, oder willkürlich seine Ergebnisse vernachlässigt. Kant trieb Erkenntnis-

[1]) Vgl. § 65.

[2]) Vgl. u. a. den ersten Paragraphen von „Psychological Religion" Chap. XI. und die Auffassung der Mythen als Parasiten der Religion in „Physical Religion", Chap. XII.

Digitized by Google

theorie — die sog. Neukantianer wollen daraus eine Metaphysik machen, und zwar in dem sie das, was gar keinen Sinn haben kann, wenn es nicht als ein epistemologisches Mittel angesehen wird, zu einem substantiellen Wesen umbilden. Kant sprach von einem „Bewusstsein überhaupt" mit der Absicht, seine Untersuchung von aller Psychologie und Metaphysik fern zu halten, und sie rein erkenntnistheoretisch durchführen zu können. Die sog. Neukantianer haben dieses „Bewusstsein überhaupt" in ein allgemeines Bewusstsein umgewandelt, das bald als psychologisch-empirisches, bald als metaphysisch-absolutes angesehen wird. D. h. die Idee des Wissens überhaupt (z. B. bei Ed. Caird) oder des Selbstbewusstseins (z. B. bei Green und Bradley) wird hypostasiert. Erkenntnistheorie verschwindet, Metaphysik tritt an ihre Stelle.[1])

2. So entsteht, wie wir schon bei allen objektiven Idealisten gesehen haben, die Idee eines geistigen Prinzips substantieller Natur, das das einzig Reale dem Individuum gegenüber ist. Die Persönlichkeit des Einzelnen ist also unreal — blosse Erscheinung: nur eine Stufe der Wirklichkeit, nicht an und für sich wirklich. Es giebt, meinen die „Neukantianer", nur ein Selbstbewusstsein — nur ein Selbst. In dieser Behauptung sieht Seth den „radikalen Irrtum" des objektiven Idealismus.[2])
3. So ist dieser Schriftsteller durch das, was wir das Paradoxon des objektiven Idealismus genannt haben, zu dem Resultate getrieben, dass eine erkenntnistheoretisch haltbare Philosophie die Freiheit und Realität des wollenden Individuums verlangt. „I have a centre of my own" sagt er, „— a will of my own — which no one shares with me or can share — a centre which I maintain even in my dealings with God Himself."[3])

So bildet Andrew Seth ein Uebergangsglied zwischen dem objektiven Idealismus und dem Idealismus der Freiheit, wie Romanes ein solches zwischen dem Naturalismus und dem Idealismus der Freiheit, und zu diesem letzteren werden wir uns jetzt wenden.

[1]) Op. cit. SS. 29. 162. [2]) Op. cit. S. 215. [3]) Op. cit. S. 217.

Digitized by Google

Kapitel III.

Der Idealismus der Freiheit.

Abschnitt 1.

Erkenntnistheoretische Grundlage.

§ 56. Die Lehre von den Stufen der Wirklichkeit bildet einen notwendigen Bestandteil des objektiven Idealismus und bringt, wie oben gezeigt, die Leugnung der Persönlichkeit mit sich. Diese Leugnung der Persönlichkeit wird als Ablehnung der Freiheit des individuellen Willens am schärfsten empfunden, und diese Ablehnung ist dem Naturalismus und dem objektiven Idealismus gemeinsam. Die Naturalisten weisen die Idee der Freiheit ebenso nachdrücklich zurück wie die objektiven Idealisten. Die naturalistische Weltanschauung ist so offenbar deterministisch, dass es fast unnötig scheint, dieses Faktum zu betonen; indessen werden wir, um zu zeigen, wie selbst in ihrer Uebereinstimmung diese beiden Typen der Philosophie sich unterscheiden, die naturalistische und objektiv-idealistische Ansicht einander gegenüberstellen.

§ 57. Der Naturalist sieht, wie schon bemerkt, das Weltall als aus drei Elementen bestehend an: Stoff, Kraft und Bewusstsein. Es ist der Wissenschaft gelungen, zwei von diesen Elementen mit ziemlicher Folgerichtigkeit zu beschreiben, so dass sie, durch Zurückführung derselben auf gewisse allgemeine Prinzipien, imstande ist, einen bedeutenden Teil der empirischen Welt zu erklären, und schliesslich das Ganze zu erklären hofft. In der That ist es das Ideal des Naturalisten, die Welt als einen vollkommenen Mechanismus beschreiben zu können, so dass eine jede Einzelheit ihrer

Digitized by Google

Struktur durch die Gesetze der Materie und Bewegung vollständig erklärt wird. Dieses Ideal ist von Laplace folgendermassen symbolisiert: Er setzt ein gewaltiges Denkvermögen voraus, welches eine mathematische Formel aufzustellen vermag, durch die jeder zu irgend einem Zeitpunkt gegebene Thatbestand erklärt werden kann. Dieses System findet jedoch, wie wir gesehen haben, keinen Platz für das Bewusstsein, an dessen gleichwertiger Wirklichkeit neben Materie und Bewegung es festhält. Es muss nun aber über das Bewusstsein auf irgend eine Art Rechenschaft abgelegt werden, folglich wird es als episodisch auftretend beschrieben und als eine Begleiterscheinung der Phänomene der Materie und Bewegung betrachtet. Huxley illustriert diese Theorie durch den Hinweis auf die cartesische Lehre des Automatismus der Tiere[1]); er scheint anzunehmen, dass es Descartes an der Kühnheit und Gründlichkeit mangelte, diese Lehre bei den Menschen sowohl als bei den Tieren anzuwenden. Huxley selbst scheut sich nicht, zu behaupten, dass der Mensch ebenfalls ein Automat sei, und zwar ein bewusster Automat. Seine Handlungen, von der kleinsten bis zur grössten, werden sämtlich durch die Veränderungen der Materie resp. der Bewegung bestimmt, und er unterscheidet sich von den Tieren (und vielleicht nicht einmal von allen) dadurch, dass er dieser in ihm stattfindenden Veränderungen gewahr wird. Aber er ist sich nicht nur gewisser Veränderungen, denen er unterworfen ist, bewusst, sondern er leidet an der wunderbaren Illusion, dass er selbst in gewissen Fällen diese Veränderungen veranlasst und imstande ist, zu bestimmen, welche Veränderung unter einer gegebenen Zahl von Möglichkeiten stattfinden soll. „Wir sind bewusste Automaten," sagt Huxley, „zwar mit Freiheit begabt, aber nur in dem einen verständlichen Sinne jenes viel missbrauchten Wortes, dass wir thun können, was uns beliebt — aber wir sind nichtsdestoweniger Glieder in der grossen Kette von Ursachen und Wirkungen, welche in ununterbrochener Kontinuität das ausmachen, was ist und war und sein wird — die Totalität der Existenz." So erklärt es sich unmittelbar, dass der Determinismus der einzig mögliche Standpunkt für den Naturalisten ist. Die Einmischung eines solchen Momentes

[1]) Collected Essays, Bd. I. S. 250.

Digitized by Google

wie die Freiheit würde sofort seine ganze mechanische Theorie umstossen und die Laplacesche Formel unzuverlässig machen.

§ 58. Wenn wir nun zum objektiven Idealismus übergehen, finden wir darin einen ebenso ausgesprochenen Determinismus wie bei den Naturalisten, aber auf einem andern Grunde ruhend. T. H. Green[1]) sagt: „Wir können dem Gedanken eines Willens, der frei ist, in dem Sinne von unmotiviert, nicht die geringste Bedeutung beilegen." James Ward sagt, die Freiheit könne nur als wirkliches Prinzip behandelt werden, wenn sie nicht angesehen wird als das Vermögen des Individuums, das zu thun, was es auf irgend eine geheimnisvolle Weise selbst erwählt, sondern wenn man anerkennt, dass sie „in der Übereinstimmung des Willens mit dem was sein soll"[2]) besteht. F. H. Bradley drückt die Ansicht des objektiven Idealismus mit grosser Energie aus: „Ob praktisch oder theoretisch betrachtet, ist die Freiheit nur noch eine im Verschwinden begriffene Chimäre. Jedenfalls kann man von keinem Schriftsteller, der sich selbst achtet, verlangen, sie noch länger ernsthaft zu behandeln"[3]).

Dieses übereinstimmende Verhalten des objektiven Idealismus ist nicht so sehr der Überzeugung zuzuschreiben, dass jeder Willensakt die Folge seiner psychischen Bedingungen ist, sondern es beruht vielmehr auf dem monistischen Prinzip, welches die Basis des objektiven Idealismus bildet. Hierdurch sind nämlich alle Erscheinungen als nur teilweise wirklich zu betrachten, da ihre Realität beschränkt ist, je nach dem Masse der Selbstkontradiktion, welche ihnen eigen ist. Nun ist das Gefühl der Freiheit nicht nur unvereinbar mit der Idee, dass die Wirklichkeit jedes Wesens von seinem Verhältnis zum Absoluten abhängt, sondern es wird auch deswegen hinfällig, weil nach den oben besprochenen erkenntnistheoretischen Prinzipien sogar der Begriff des Selbst als selbstwidersprechend verworfen wird. Die Wirklichkeit im Menschen ist das Absolute in ihm. „Der Mensch ist frei — so weit er frei sein kann —, weil er der göttlichen Natur teilhaftig ist"[4]).

---

[1]) „Prologomena to Ethics". Buch I. Kap. II, S. 97.
[2]) „Naturalism and Agnosticism". Bd. II, S. 271.
[3]) „Appearance and Reality", S. 485 Anmkg.
[4]) Ed. Caird „The Evolution of Religion," Bd. I, S. 168.

Digitized by Google

Was wirklich ist, ist eins, und dies ist die absolute Erfahrung, von welcher jede individuelle Erfahrung nur ein Moment ist, welches nicht durch des Menschen eigene freie Wahl bestimmt wird, sondern durch jene von ihm unabhängige Wirklichkeit, deren Einwirkung immer durch den Trug der Erscheinung verhüllt ist. Mit Bradley[1]) zu reden: „Das Selbst ist zweifellos die höchste Form der Erfahrung, die wir haben, aber dennoch ist es keine wahre Form. Es giebt uns nicht die Thatsachen, wie sie in der Wirklichkeit sind; und wie es sie uns giebt, sind sie Erscheinung, Erscheinung und Irrtum."

§ 59. Es ist wahr, dass vielen objektiven Idealisten daran zu liegen scheint, wenigstens formell die Idee der Freiheit zu bewahren. Green z. B., den wir schon erwähnt haben, macht grosse Anstrengungen nach dieser Richtung hin, und behauptet, dass die Notwendigkeit nur zu finden ist, wo etwas ausserhalb des Selbst die Handlung desselben bestimmt. Aber die Handlung des Selbst wird in vielen Fällen — in jedem Fall, wo der Mensch in seinem nicht animalischen Charakter betrachtet wird — durch Beweggründe bestimmt, die nicht ausserhalb des Selbst liegen. Green hat eine eigentümliche Theorie betreffs dessen, was einen Beweggrund bildet; was gewöhnlich darunter verstanden wird, nennt er eine „Anreizung des Begehrens" (solicitation of desire) und diese wird erst zum Beweggrunde, wenn sie mit Bedacht mit dem Selbst in Zusammenhang gebracht wird. Nun ist der Charakter eines Menschen das Selbst, mit welchem eine „Anreizung des Begehrens" in Zusammenhang gebracht werden muss, damit sie zu einem Beweggrunde werde. Und von diesem Gesichtspunkte aus betrachtet ist es klar, dass wir berechtigt sind zu sagen, dass der Handelnde selbst bestimmt, nicht von aussen bestimmt wird, und dass er daher frei ist.

Es fragt sich nun, ob man diese Theorie in der That als eine Freiheitslehre auffassen kann? Versteht Green unter seinem Begriffe der Freiheit den Ausdruck einer unmittelbar gegebenen, wirklichen und wirksamen Realität, die eine Stelle neben dem Absoluten einnehmen darf, und die ein höchstes Prinzip der Philosophie liefern kann? Freilich sehen viele seiner Anhänger[2]) Green als einen Vertreter der Freiheitslehre

[1]) „Appearance and Reality", S. 119.

[2]) Z. B. Fairbrother (Oxford).

Digitized by Google

an, und zwar auf folgendem Grunde: Die Hauptpunkte der Greenschen Lehre sind:

1. Der Mensch wird durch Naturkräfte und natürliche Verhältnisse nicht in derselben Weise wie alles andere in der Natur bestimmt. Naturgegenstände sind, bei genügender Kenntnis, durch die Naturkräfte zu erklären. Der Mensch dagegen ist an sich nicht so zu erklären.
2. Wie oben auseinandergesetzt, ist der Mensch nur in gewissem Sinne indirekt von der Natur abhängig, er darf als in der Natur wirksam angesehen werden.

Man muss trotzdem Green zu den objektiven Idealisten rechnen, denn es kommt nicht darauf an, dass er den Willen mit dem Worte „frei“ bezeichnet: es kommt darauf an, wie dem Willen diese Freiheit zugesprochen wird und was darunter zu verstehen ist. Nun ist der Grundgedanke bei Green, dass ein und dasselbe Prinzip, und zwar ein geistiges[1]) der Natur und dem Wissen gemeiasam zu Grunde liegt. Der Zusammenhang zwischen allen Teilen der Wirklichkeit ist vollständig, und die Kausalität, die in der Natur zu finden ist, besteht zugleich in dem Bewusstsein. Der Wille ist „frei“ zu nennen, nicht in dem Sinne, dass er unmittelbar als frei erlebt wird, sondern in dem Sinne, dass er sich dem Reiche des allgemeinen vernünftigen Willens überhaupt einfügen kann, und nur insofern, als er von höheren, selbsterwählten und doch zwingenden Motiven bedingt wird. Im Sinne des Idealismus der Freiheit giebt es also für Green keine Willensfreiheit, und wir sind berechtigt, die Lehre Greens gewissermassen als „inkonsequent“ zu bezeichnen. Wir meinen nicht, dass seine Metaphysik als solche sich selbst widerspricht, sondern dass er das Wort „Freiheit“ in einem bloss metaphorischen Sinne braucht, und zwar um seine ethischen Ansichten mit seiner Metaphysik in Übereinstimmung zu bringen und der Lehre der Verantwortlichkeit eine philosophische Begründung zu geben. Green selber war ein Mann von tiefer religiöser Gesinnung, und so gelang es ihm trotz seiner philosophischen Aufrichtigkeit nicht, die logische Klarheit und Einfachheit seines objektiven Idealismus von der Tendenz zu trennen, die moralische Verantwort-

[1]) „Single active self-conscious principle, by whatever name it may be called.“ Prolegomena to Ethics S. 40.

Digitized by Google

lichkeit durch Aufstellung einer Art von „Freiheit" der Seele zu retten. Diese Inkonsequenz wird jedoch, obgleich ziemlich häufig bei den Anhängern dieser Schule in England anzutreffen, sowohl von Bradley als von anderen objektiven Idealisten verworfen.

Einer von Greens Schülern, Prof. Alexander, verlässt seinen Meister bei diesem Punkte und behauptet, dass die sogenannte menschliche Freiheit sich nur dem Grade nach von allen andern Zustandsveränderungen unterscheidet und nur der Vervollkommnung des geistigen Apparates zuzuschreiben ist[1]). So ist bei ihm wie bei Bradley das Gefühl der Selbstbestimmung bloss ein phänomenales, und in diesem Punkte sind Alexander sowohl wie Bradley die konsequenten Repräsentanten des objektiven Idealismus — ihre Konsequenz ist mit der Spinozas vergleichbar, welcher die Reue und alle Gefühle, die moralische Verantwortlichkeit voraussetzen, verwirft. In der That sagt Upton[2]) von Bradley, dass er den Leser an Spinoza erinnert, nur fehle ihm der intellectualis Amor Dei des fünften Buches der Ethik.

§ 60. Und doch, obgleich jener Naturalismus, welcher eine philosophische Form des Materialismus bezeichnet, und der objektive Idealismus, welcher die kategorische Verneinung jeder Art von Materialismus ist, sich beide weigern, die Willensfreiheit zuzugeben, giebt es im heutigen England eine durchaus bedeutende Schule von Denkern, der die Annahme der Willensfreiheit für die sicherste Grundlage aller Philosophie gilt[3]). Für sie ist das lebendige Gefühl des Wollens das allerrealste in der Erfahrung, und wenn dasjenige, was das ganze Menschengeschlecht an seine Wirklichkeit zu glauben bewogen hat, schliesslich doch nichts ist als eine Chimäre, so scheint es diesen Denkern, dass der Menschheit in Zukunft nichts als geistige Verwirrung bevorsteht. A. J. Balfour bemerkt in seinem Werke „Foundations of Belief" (welches er als Einleitung in das Studium der Theologie bezeichnet) im Sinne dieser

[1]) „Moral Order and Progress," S. 337.

[2]) Hibbert Lectures 1893, Kap. VIII.

[3]) Vgl. Fraser „Locke's Essay" Bd. I, p. 326 note 4. „The idea of a free power to act for which the agent is accountable" is „the turning point between materialism or naturalism and a spiritual philosophy of the universe."

Digitized by Google

Denker: „Diejenigen, welche verlangen, wir sollen die von uns allen geteilte Überzeugung, dass ein jeder thatsächlich und wirksam in die materielle Welt eingreift, aufgeben, mögen viele Einwandsgründe gegen die Theologie haben, dürfen ihr aber gewiss nicht den Vorwurf machen, dass sie uns auffordert, das Unglaubliche zu glauben“ [1]).

§ 61. Was ist also die erkenntnistheoretische Basis dieses Idealismus der Freiheit? Wir haben gesehen, dass das naturalistische Kriterium der Wahrheit die Demonstrabilität ist — wahre Demonstrabilität, insofern sie auf die besonderen Wissenschaften angewendet wird. Wurde aber dieses Kriterium zum Range eines allgemeinen erkenntnistheoretischen Prinzips erhoben (Spencer), so gestaltete es sich zu einem Massstab von rein utilitarischer Gültigkeit für die relative Übereinstimmung der Phänomene.

Das Kriterium des objektiven Idealismus wurde als das der Selbstübereinstimmung erkannt; unter der Führung dieses Prinzips zwingt uns die logische Bewegung, keinem Dinge, welches in sich selbst einen Widerspruch enthält, absolute Wirklichkeit zuzusprechen, und führt endlich dahin, einen Unterschied zwischen der individuellen und absoluten Intelligenz zu machen, da der individuelle Geist nur teilweise wirklich ist, eine blosse Erscheinung, hinter welcher der absolute Geist als die einzig wahre Wirklichkeit steht.

Nun will der Idealismus der Freiheit keine von diesen beiden Lehren annehmen. Dem Naturalisten antwortet er, die phänomenalistische Lehre sei völlig unzulänglich, weil sie darauf besteht, die Willensfreiheit auf Grund der Nicht-Übereinstimmung dieser Idee mit den demonstrierten Thatsachen der Materie und Bewegung zu leugnen. Eine Philosophie, welche keinen Platz für die Persönlichkeit hat, ist überhaupt keine Philosophie, denn die Persönlichkeit ist die eine grosse Thatsache der Erfahrung,[2]) und nach dem Zugeständnis der Naturalisten selbst können wir nur kraft unserer Persönlichkeit Kenntnis der Phänomene erlangen, und die Erkenntnis wäre sogar nicht relativ, wenn es keine Persönlichkeit gäbe,

[1]) Op. cit. S. 312.

[2]) Vgl. Wm Knight „Aspects of Theism“, Kap. XIV, und J. R. Illingworth „Personality Human and Divine“, Kap. II.

Digitized by Google

zu welcher sie in Beziehung stehen könnte. Auf ähnliche Weise greift der Idealismus der Freiheit den Standpunkt des objektiven Idealismus an. Jenem ist die pantheistische Idee der Identität des menschlichen Willens mit dem göttlichen durchweg Spekulation. Unsere Selbstheit ist wirklich und nicht nur scheinbar.[1]) Das Wirkliche ist in der That nicht das, was der Intellekt selbstübereinstimmend nennt; denn das Denken folgt, sozusagen, in den Spuren der Erfahrung und das Wirkliche ist eben diese Erfahrung selbst, das Denken unser Bestreben, sie zu ordnen. Wie Illingworth sagt: „Der Mensch lebt erst und denkt dann“[2]), und des Menschen Wille ist eben sein Bewusstsein der Wirklichkeit in seiner Existenz. Nur vom Standpunkte seiner eignen Selbstheit aus kann ein Mensch zum Glauben an die Selbstheit eines Absoluten oder Gottes kommen. Und doch will der objektive Idealist jene Idee der Wirklichkeit, welche er nie ohne die Wirklichkeit seiner eignen Persönlichkeit in der Erfahrung erlangt hätte, auf das Absolute allein anwenden. Trotz Bradleys kühnen und, angesichts der Thatsachen fast anmassend zu nennenden, Anspruchs betreffs der Unmöglichkeit der Freiheitslehre, haben sich in England in der Zeit, welche wir besprechen, eine Zahl von tüchtigen Repräsentanten des Idealismus der Freiheit hervorgethan. An ihrer Spitze steht James Martineau (Oxford) und mit ihm sein Lieblingsschüler und Nachfolger, C. B. Upton. In einer Reihe mit diesen sind zu nennen die Professoren Frazer, Illingworth und Knight und der Politiker A. J. Balfour. Die grosse Mehrzahl der christlichen Apologeten vertreten natürlich denselben Standpunkt. Die Letztgenannten kennen zu lernen werden wir später Gelegenheit haben.

§ 62. Was setzt nun dieser herausfordernde Glaube an die Willensfreiheit trotz aller Argumente der Deterministen — Argumente, welche der Idealist der Freiheit, wie er selbst zugeben muss, grossenteils nicht im Einzelnen widerlegen kann — voraus? Ist es ein eigensinniges Festhalten an seinem herkömmlichen Irrtum, nur weil ein Aufheben dieses Irrtums die Gesellschaft gefährden würde? Ist es der verkehrte Entschluss, irgend ein religiöses System in jedem Fall aufrecht zu halten? Oder liegt ein wirkliches erkenntnistheoretisches Prinzip zu

[1]) Upton, Hibbert Lectures, Kap. I.
[2]) „Personality, Human and Divine“, Kap. I.

Digitized by Google

Grunde, welches es einem Philosophen ermöglicht, Vertreter des Idealismus der Freiheit zu sein? Wenn man Autoren wie Bradley glauben wollte, müsste man doch stark bezweifeln, dass die letztgenannte Antwort die richtige sein könnte. Und doch ist sie es. Die von den Naturalisten und objektiven Idealisten angenommenen Kriterien der Wahrheit, obgleich so verschiedenartig, stimmen wenigstens in dem einen Satze überein: Alle erkannten Wahrheiten tragen dieselben Merkmale, d. h. das angenommene Kriterium gilt allgemein und ist auf jede Art von Urteilen, was auch immer ihr Ursprung oder psychologisches Charakteristikum sei, anzuwenden. Dies ist aber bei dem Idealismus der Freiheit nicht der Fall. Wir werden sehen, dass sein Kriterium der Wahrheit ein doppeltes ist — dass manche Urteile aus dem einen, andere aus dem andern Grunde für wahr erklärt werden. Die Art und Weise, wie diese Doppelheit des Kriteriums der Wahrheit dargestellt wird, ist je nach dem besondern philosophischen Standpunkt der einzelnen Denker sehr verschieden, aber diese verschiedenen Formen können alle auf einen Typus zurückgeführt werden: Kenntnis der phänomenalen oder objektiven Welt einerseits und Kenntnis der noumenalen oder subjektiven Welt andrerseits.

§ 63. Um dies klar zu machen, werde ich kurz die erkenntnistheoretischen Prinzipien eines hervorragenden Repräsentanten dieser Schule — Martineau — darlegen. In seinem Hauptwerk „A Study of Religion," sucht er den Satz „Religion ist Glaube an einen göttlichen Geist und Willen, der das Weltall regiert und in moralischen Beziehungen zur Menschheit steht"[1]) zu begründen. Er erkennt sofort, dass die Hauptschwierigkeit, der er entgegentreten muss, eine erkenntnistheoretische ist. Welche Rolle spielt die Ethik in seiner Epistemologie? Wenn die obige Behauptung aufrecht erhalten werden soll, so müssen die Thesen der Moralphilosophie (denn die Beziehungen zwischen Gott und den Menschen sind „moralisch") sich bestätigen lassen. Nur insofern es unsere Erkenntnistheorie erlaubt, die Wirklichkeit des Sollens festzuhalten, sind wir imstande zu behaupten, dass unser moralisches Bewusstsein uns den Umgang mit Gott ermöglicht. Und so widmet Martineau den ersten Teil seines

[1]) Op. cit. S. 1.

Digitized by Google

Buches einer erkenntnistheoretischen Untersuchung. Er betrachtet vor allem die Kantische Lehre, welche er mit einigen Abänderungen annimmt, so weit sie analytische und synthetische Urteile und den Ursprung unserer Ideen über Raum und Zeit behandelt. Aber diesen beiden ursprünglichen Denkformen fügt Martineau eine dritte hinzu, die der Kausalität. Er selbst unterscheidet sich auch von Kant, sowohl was Zeit und Raum, als was Kausalität anbetrifft, indem er behauptet, dass, wenn man diese als apriorische Formen des Verstandes ansieht, sie dadurch nicht auf den Stand von Illusionen oder bloss subjektiven Erscheinungen herabgesetzt werden, sondern uns vielmehr berechtigen, es für sehr wahrscheinlich zu halten, dass sie die Wirklichkeit der Dinge repräsentieren.

Martineau verwirft denn auch die Lehre des Idealismus, dass der Geist die Natur macht, ebenso unbedingt wie diejenige, dass die Natur den Geist macht. Er verwirft die objektiv-idealistische Theorie nicht, weil er irgend ein Phänomen finden kann, welches ihr widerspricht, sondern hauptsächlich, weil er in den Behauptungen ihrer Anhänger keinen Grund finden kann, warum das Zeugnis unserer eigenen Erkenntniskräfte bezweifelt werden sollte. Und wenn späterhin unser Verfasser auf die Lehre der Relativität des Wissens kommt, giebt er zu, dass es der Natur der Sache nach für uns unmöglich ist, den Beweis zu erbringen, dass unser Erkenntnisvermögen der Wirklichkeit angepasst ist. Dennoch beharrt er auf der Behauptung, dass wir nicht nur Kenntnis der Phänomene, sondern auch der Noumena haben; mit anderen Worten, er will seinem Erkenntnisvermögen „trauen“ und keiner Aufforderung Gehör schenken, anders zu denken, als nach der ihm gegebenen Art und Weise des Denkens. „If knowledge is to be so defined“ sagt er[1]), „as to include only the phenomenal or objective term, then of course Noumena are unknown except as Phenomena cognizable in our personality . . . . But none the less I shall rest and move with assured certainty upon them; and if you will not let me say 'I know them', I will be content to say 'I trust them' . . . . The distinction between 'knowledge' in the one case and 'trust'

[1]) „A Study of Religion“ Bd. I. S. 130.

Digitized by Google

in the other marks no distinction of certainty but simply the outer and the inner side of one indivisible act of the intellect." Und schliesslich (nachdem er Spencers Lehre des Unerkennbaren besprochen hat) sagt er, dass das leitende Prinzip seiner ferneren Betrachtungen sein werde, nicht nur der Vernunft zu folgen, sondern auch der Intuition zu trauen. „To avail ourselves of the empirical psychology to the limits of its honest analysis of combinations, and beyond these limits to trust as valid intuitions, the risidual belief inherent in our mental constitution."

Hier wird also mit ziemlicher Klarheit ein zweifaches Kriterium der Wahrheit aufgestellt. Es giebt manche Sätze, welche vom Standpunkt der empirischen Philosophie aus beurteilt für wahr gehalten werden. Aber es giebt eine andere Reihe von Sätzen, deren Gültigkeit die Philosophie nicht anerkennt, und betreffs derer sogar Martineau selbst zugiebt, keine Kenntnis im strengen Sinne haben zu können. Dennoch hält er sie für wahr, wenn sie mit seinem zweiten Kriterium übereinstimmen. Welches ist nun das zweite Kriterium? Es fordert, dass die betr. Sätze „gültige Intuitionen" sein sollen, d. h. dass sie auf „den rückständigen Glauben, der in unserer geistigen Konstitution begründet ist," zurückzuführen sind. Auf diese Art findet Martineau die erkenntnistheoretische Sanktionierung für das „Sollen" und für den Glauben an die Existenz Gottes.

Der menschliche Geist stellt die Wahrheit auf zweierlei Weise fest. Erstens durch Denken; mittelst der Anwendung der Regeln der Demonstrabilität, resp. Übereinstimmung erreicht er eine Reihe empirischer oder wissenschaftlicher Wahrheiten; zweitens erkennt er gewisse Wahrheiten intuitiv. Diese Wahrheiten können nicht durch die Regeln, welche für die andere Klasse von Wahrheiten gelten, geprüft werden; doch haben sie die gleiche, wenn nicht höhere Gültigkeit. Und dieser Klasse von intuitiv erkannten Wahrheiten gehört der Glaube an die Freiheit an. Martineau giebt zu, dass die Empiristen recht daran thun, die Möglichkeit der Freiheit zu leugnen, wenn ihre Lehre der Kausalität einmal angenommen wird; er nimmt sie aber nicht an. Das einzige, was unser empirisches Wissen uns mitteilen kann, ist, dass Ereignisse entweder nacheinander oder zugleich in der Zeit stattfinden; und wir sind doch berechtigt, mehr als das blosse Nachein-

Digitized by Google

andersein oder Zusammensein für wirklich zu halten, weil wir unmittelbare Kenntnis von noch etwas anderem haben, nämlich von dem Akt der Kausalität — dem Willen. Alle Kausalität, unsere Idee der Kausalität, ist von der Erfahrung der Willenskraft abgeleitet. „Power is postulated by the understanding as the condition of any and all change, but to determine into existence this change rather than that . . . needs a phenomenon . . . It is to determinative occurrences in time that we prevailingly apply the word cause, giving it to them not in consideration of their serial order, but as nature's vehicles of power on its Passage through time . . . The dynamic idea clings to causality throughout, yet does not complete it. The supplementary condition must be sought for in its phenomenal application".[1]) Hier sehen wir deutlich die Wirkung des doppelten Kriteriums der Wahrheit: a) Nach dem empirischen Kriterium soll die Kausalität zu einer Regel der Nacheinanderfolge in der Zeit herabgesetzt werden; b) nach dem intuitiven Kriterium soll die Kausalität noumenal sein, indem sie ihrem Wesen nach Wille ist.

Man muss jedoch bedenken, dass Martineau darauf besteht, dass diese beiden Kriterien nur zwei Seiten desselben „Aktes des Intellektes" sind. Im Grunde erweisen sie sich als ein Kriterium, und dies, das eigentliche Kriterium, ist die Gewissheit, die solchen Sätzen zukommt, auf die die intuitiven und empirischen Kriterien angewendet worden sind. Die Kriterien sind also schliesslich identisch. Gegen diese Behauptung aber der Identität der beiden Kriterien müssen wir einwenden, dass die „Gewissheit"[2]) nur das Resultat der Anwendung des empirischen Kriteriums ist und höchstens mit dem intuitiven Kriterium identifiziert werden kann. In der That könnte man sagen, dass das intuitive Kriterium nur dann angenommen wird, wenn wir ohne empirische Rechtfertigung doch das Gefühl eines hohen Grades von Gewissheit empfinden.

Den hier besprochenen Teil der Martineauschen Erkenntnistheorie können wir also folgendermassen zusammenfassen: Wir haben Kenntnis sowohl der Noumena als der Phänomena — die Kenntnis der Noumena ist intuitiv. Nach der Analogie

[1]) Martineau, Op. cit. Bd. I. S. 177. Vergl. Campbell Fraser über „Kausalität": The Philosophy of Theism. Second Series.

[2]) Martineau, Op. cit. Bd. I. S. 180.

Digitized by Google

urteilend, dürfen wir von der Selbstkenntnis zur Kenntnis nicht empirischer Wirklichkeiten, z. B. der Kausalität, übergehen. Die beiden Kriterien ergänzen einander und sind im letzten Grunde dasselbe.

§ 64. Noch deutlicher als bei Martineau ist der erkenntnistheoretische Dualismus bei Campbell Fraser[1]) zu finden, weil bei ihm dieser letzte Satz fehlt (der Satz nämlich der Identität der beiden Kriterien). Wie wir, unterscheidet er zwischen drei Typen der Erkenntnistheorie. Den einen (unseren Naturalismus) bezeichnet er als „durchgängigen Agnosticismus", der keine vollkommene Erkenntnis des Universums zu liefern hofft; den zweiten (unseren objektiven Idealismus) stellt er als durchgängigen Gnosticismus, der ein spekulatives, die Keime eines allgemeinen Zweifels enthaltendes System bildet, hin;[2]) den dritten (unseren Idealismus der Freiheit) will er selber vertreten, indem er behauptet, dass es einen philosophischen Glauben giebt, der das mangelhafte Wissen des Menschen ergänzen kann. Diesen Glauben definiert er als „the rational trust that nothing can happen in the temporal evolution which can finally put to confusion the principles of moral reason that are latent in man".[3]) Dies ist genau das Martineausche Kriterium — das Vertrauen der moralischen Einsicht. „Faith, trust, authority, are words not unfit to designate the final relation of the human spirit to the universe of reality." Der Grund der Annahme dieses Kriteriums ist in der letzten Instanz praktisch, nicht theoretisch. Der Beweis der Gültigkeit desselben ist nicht demonstrativ, aber er genügt denen, die ein gutes Leben führen wollen.[4]) So versucht Fraser wie Martineau die Freiheit des Willens zu begründen und damit eine optimistische Weltauffassung zu ermöglichen, d. h. er ergänzt die Philosophie durch religiöse Momente. Das Paradoxon des Idealismus der Freiheit — dasjenige des Gegensatzes zwischen dem Realen und dem Idealen: der Dualismus zwischen Wissen und Glauben — dieses Paradoxon, das wir

---

[1]) The Philosophy of Theism. First & Second Series.

[2]) Man hat nur an Bradley zu denken, um zu sehen, wie treffend diese Bezeichnung ist.

[3]) Op. cit. Second Series, Lecture V.

[4]) Lecture VII. Vergl. Locke, „Essay". Introd. „Our business here is not to know all things, but those which concern our conduct."

Digitized by Google

später[1]) bei Upton besser kennen lernen werden, stellt sich unvermeidlich auch bei Fraser heraus, und dieser erkennt es sogar unumwunden an.

Nachher werden wir sehen, wie der Idealist der Freiheit auf der Basis dieser dualistischen Erkenntnistheorie seine Religionsphilosophie aufbaut. Ehe wir aber zu diesem Teil unserer Arbeit übergehen, möchten wir in Kürze zeigen, welche Gestalt der Idealismus der Freiheit annimmt, wenn er von reinen Theologen vertreten wird.

§ 65. In der letzten Zeit sind die Theologen immer mehr zu der Überzeugung gekommen, dass der Idealismus der Freiheit allein eine sichere Basis für die gründliche Verteidigung der christlichen Religion bildet. Dies ist grossenteils dem Einflusse Ritschls zuzuschreiben, obgleich es noch viele hervorragende Theologen giebt, welche die Hegelsche Philosophie als die einzig mögliche Apologie für die moderne Zeit ansehen.

In einem Sammelwerke, „Lux Mundi" genannt, welches zur Zeit seines Erscheinens (1889) in englischen theologischen Kreisen ziemlich viel Aufsehen erregte, erklärt H. Scott-Holland, einer der bedeutendsten orthodoxen Theologen, indem er über den Glauben schreibt, die erkenntnistheoretischen Prinzipien des Idealismus der Freiheit für die Grundlage der christlichen Theologie. Nach Scott-Holland sind Denken, Wollen und Fühlen nur Äusserungsweisen einer allgemeinen Seelenthätigkeit, welche in allen diesen Funktionen vorausgesetzt ist. Es ist dies die grundlegende (basal), zu dem Grundstoff der Seele gehörige Thätigkeit, welche die intuitive Erkenntnis ermöglicht und alles bewusste Leben bedingt. Ohne dieselbe wäre wissenschaftliche Erkenntnis, Wollen und Empfinden gleich unmöglich. Sie steht hinter dem Leben, dem weltlichen sowohl wie dem religiösen und ist mehr als eine Form des Geistes — sie ist die „elementare Kraft der Seele". Sie ist „ein kämpfendes, schwankendes Streben im Menschen, einen gültigen Halt an den Dingen zu gewinnen, welche unter dem Gesichtspunkte der Ewigkeit existieren." Dies nennt die christliche Theologie den Glauben, der die Existenz eines Verhältnisses zwischen Gott und dem Menschen ermöglicht.

[1]) § 69.

Digitized by Google

§ 65. Es ist ersichtlich, wie leicht eine solche Lehre in Mysticismus übergeht. Dieser Mysticismus übt heute in England einen wachsenden Einfluss aus und erfreut sich vieler Repräsentanten unter den hervorragenden Gelehrten. Unter den bedeutendsten ist Wm. Knight zu nennen, dessen Hauptwerk „Aspects of Theism" (1883) heisst. Der Mysticismus unterscheidet sich von dem gemässigteren Idealismus der Freiheit dadurch, dass er grösseren Nachdruck auf die intuitive Natur gültiger Erkenntnis legt. Dieser Nachdruck kann schliesslich so stark werden, dass er zum Leugnen der Gültigkeit alles Empirischen wird. Knight teilt nicht diese extreme Ansicht, behauptet aber, dass die wahre Erkenntnis betreffs der letzten Wirklichkeit des Daseins nur durch eine gewisse Zurückstellung des Verstandes zu erreichen ist. „Die Beweise für den Theismus",[1]) sagt er, „sind nicht von grosser philosophischer Tiefe . . . . sie fordern das Aufheben des streng philosophischen Ringens mit Problemen und die Übung weiser Passivität." Das Organ, mittels dessen die Wahrheiten des Theismus erlangt werden, ist die Intuition, oder, wie er es nennt, „geistiges und moralisches Hellsehen", (second sight). Aber dieses Hellsehen, oder eine besondere Fähigkeit, geistige Wahrheiten wahrzunehmen, ist nicht nur intellektuell, es ist eine „intellektuelle und moralische" Fähigkeit. D. h. religiöse Wahrheit kann nicht erlangt werden, ohne eine moralische sowohl wie eine intellektuelle Vorbereitung. Diese Lehre findet sich im Mysticismus jedes Zeitalters — bei den Neu-Platonikern, den deutschen Mystikern, den Cambridge-Platonikern sowohl als bei den modernen britischen Erneueren des Mysticismus.[2]) Moralität wird jedoch in dieser geistigen Fähigkeit nicht dem Denken gegenübergestellt, vielmehr werden beide als Aspekte desselben Organs angesehen, mittels dessen die religiöse Wahrheit aufgefasst wird.

Der konsequente Mystiker aber wird mit einem doppelten Kriterium der Wahrheit nicht zufrieden bleiben. Er fühlt die Last des dualistischen Paradoxons des Idealismus der Freiheit (§ 69) und strebt nach einer monistischen Auffassung. Zu diesem Zwecke ist sein Standpunkt bis zu einem gewissen

[1]) Op. cit. § 8.

[2]) Vgl. Illingworth „Personality" u. „Immanence" passim. Lux Mundi, Art. „Faith" etc.

Digitized by Google

Grade ein skeptischer. Für ihn wird das Denken allein keine zuverlässige Quelle der Wahrheit. Es ist dem Sein, der Wirklichkeit, d. h. Gott, untergeordnet. So findet man z. B. bei Plotin das Eine über den νοῦς erhoben. Damit wird die aristotelische Verherrlichung der θεωρία, mithin der dianoëtischen Tugenden, bestritten. So auch bei Eckhardt — um Gott zu erkennen, muss die Seele Gott sein.

Die negative Seite dieser Lehre findet man in unserer Periode in England bei A. J. Balfour, während die positive, die Darstellung der höchsten Form der Erkenntnis als Participation an der Natur Gottes, bei Illingworth zum Ausdruck kommt. Man sieht gleich, dass der Dualismus — getrieben, wie angedeutet, zum Mysticismus — in dieser Weise wiederum in den objektiven Idealismus übergeht.

Freilich besteht ein Unterschied zwischen dem schon von uns erörterten objektiven Idealismus und dem Mysticismus, und zwar indem dieser das Denken unter das Sein unterordnet, während der objektive Idealismus bestrebt ist, die Identität beider darzustellen. Das Bestreben bleibt aber eben nur ein Bestreben, und der Monismus muss, wie wir es bei Bradley gesehen haben, doch die Wahrheit der Wirklichkeit unterordnen. Der vollendete Mysticismus ist also, wenn auch nicht die rationale, so doch eine Form des objektiven Idealismus.

Bezeichnend für das Aufleben des Mysticismus im heutigen England ist die wertvolle Geschichte des „Christlichen Mysticismus" von W. R. Inge.[1])

§ 66. Es ist hier noch ein Schriftsteller zu nennen, welcher wegen der Kühnheit, mit der er die Sonderung der Vernunft von dem religiösen Empfinden vollzieht, allgemeine Beachtung fand: Benjamin Kidd, der Verfasser der „Social Evolution", eines Buches, das in wenigen Jahren eine grosse Zahl von Auflagen erlebte. Er kann zu keinem der drei Typen, die wir als Leitfaden in dieser Besprechung erwählt haben, gerechnet werden, da sein Standpunkt nicht ein rein philosophischer ist, und er die erkenntnistheoretischen Probleme nicht gründlich erörtert. Er hat jedoch eine Theorie über die Funktion der Religion aufgestellt, welche sich sowohl durch Scharfsinn als durch Originalität auszeichnet. Sie ist kurz gefasst die

[1]) Bampton Lectures 1899 (Methuen). Vgl. auch Anhang II dieser Arbeit.

Digitized by Google

folgende: Die Weltgeschichte lehrt uns, dass der Mensch allein von allen Tieren stetige Fortschritte gemacht hat. Um diese Fortschritte zu ermöglichen ist es nötig, dass stets die Zuchtwahl wirksam ist, und zu diesem Zweck muss eine Vermehrung der Individuen weit über das Mass behaglicher Existenz hinaus stattfinden. Das Leben wird also ein fortwährender Kampf ums Dasein sein. Es liegt aber im Interesse des Einzelnen, diesem Kampfe zu entrinnen. Der Mensch ist mit einem sich stets entwickelnden Verstande begabt, der ihn befähigt, sein eigenes Glück mit immer grösserem Erfolg zu suchen. Nun besteht der Gebrauch des Verstandes, welchen Kidd als ein durchaus egoistisches Vermögen auffasst, darin, dass der Mensch sich dieser Not und Drangsal des Lebens entzieht — es muss also dahin kommen, dass sich der Mensch weigert, sich über behagliche Grenzen hinaus zu vermehren. Das Resultat solcher Weigerung müsste Entartung sein. Aber diese Entartung hat nicht stattgefunden — im Gegenteil hat der Fortschritt eine stetig zunehmende Beschleunigung erfahren.

Die Erklärung dieses Paradoxons findet Kidd in der Thatsache, dass der Mensch noch eine andere Richtschnur als den Verstand hat, nämlich die Religion.

Diese sieht Kidd als nicht-rationell, als ein Gegengewicht des Verstandes an, sie ruft sogar irrationelle Handlungen hervor. Es ist in der That die Funktion der Religion, dem Verstande entgegenzuwirken, weil dieser die Entartung des Menschengeschlechts bewirkt.

Diese paradoxe Lehre mag als eine „reductio ad absurdum" der Ansicht Knights, dass die Religion ein „geistiges und moralisches Hellsehen" sei, gelten. Man muss aber nicht vergessen, dass nach Kidds Anschauung das in Knights Definition hervorgehobene intellektuelle Element fortfällt. Die religiöse Seite des Menschen wird als mit der Wahrheit gar nicht in Berührung kommend aufgefasst. Und gerade in dieser Hinsicht hat Kidds Lehre für unsere Betrachtung besondere Wichtigkeit. Denn sie behauptet, trotz ihrer Rechtfertigung der Religion und mithin der religiösen Sätze, in einer Weise, die der eigentlichen naturalistischen Anschauung gänzlich fremd ist, dass die Religion kein Wissen enthält, sondern ein vernunftwidriges Fürwahrhalten. Und so strebt bei Kidd der

Digitized by Google

Idealismus der Freiheit zu dem Naturalismus zurück, wie er in dem Mysticismus zum objektiven Idealismus getrieben wurde.

Drei Formen der Erkenntnistheorie des Idealismus der Freiheit sind also zu unterscheiden. Die eigentlichen Philosophen dieser Schule behaupten die Gültigkeit der Intuition, welche eine Erkenntnis liefert, die gleichwertig ist mit der, die die wissenschaftliche Methode bietet; die Theologen identifizieren diese Intuition mit dem Glauben des Christentums und unterstützen dadurch ihre Theorie der Offenbarung; und schliesslich erhebt sich eine mystische Anschauung, welche die Extase selbst als eine Quelle der Wahrheit betrachtet, und in ihrer vollendeten Form in den objektiven Idealismus übergeht, während eine Nebenform zum Naturalismus zurückführt.

Abschnitt 2.

Die Religionslehre des Idealismus der Freiheit.

Abteilung 1. Philosophische Auffassung.

§ 67. Bei der Darstellung der Religionslehre, welche die Idealisten der Freiheit in Uebereinstimmung mit ihrem erkenntnistheoretischen Postulat annehmen, werden wir lieber Upton zum Führer wählen als Martineau, dessen Erkenntnistheorie wir schon besprochen haben. Upton ist deshalb vorzuziehen, weil er, obwohl in allen Hauptproblemen auf demselben Standpunkte wie Martineau stehend, doch durch den Einfluss Lotzes teilweise dem metaphysischen Dualismus seines Vorgängers entgangen ist. Er ist auch etwas weniger Apologet als Martineau, denn er bezweckt in seinem Werke „zu untersuchen, welcher Grund dafür besteht, zu behaupten", dass die verschiedenen religiösen Vorstellungen in sich selbst „irgend welche Elemente dauernd gültiger Wahrheit" enthalten. Ferner ist es lohnend, auf seine Auffassung des Idealismus der Freiheit einzugehen, weil er in vielen Punkten dem objektiven Idealismus sehr nahe[1]) kommt, so dass der wirkliche Unter-

[1]) So nahe in der That, dass er trotz seines Widerspruchs, ebensowohl wie Green, als Pantheist bezeichnet worden ist. Prof. Banks z. B. behauptet, dass obgleich Upton den Pantheismus verurteilt, seine eigene Lehre logisch zum Pantheismus führt, und dass es nur seine

Digitized by Google

schied zwischen seiner Religionsansicht und der des anderen Typus des Idealismus um so klarer hervortritt.

Bradley erklärte den Gedanken des Selbst für eine Illusion, für blosse Erscheinung. Er ist sowohl erkenntnistheoretisch wie metaphysisch ein Monist, und in dieser Beziehung vertritt er konsequent den objektiven Idealismus.

Martineau im Gegenteil ist sowohl erkenntnistheoretisch als metaphysisch ein Dualist und behauptet, dass der Pantheist nach seinem eigenen Kriterium des Wissens keinen festen Grund unter den Füssen hat: „Du kannst dich selbst nicht einen Pantheisten nennen, ohne in einen Widerspruch zu geraten."[1]) Upton versucht eine Mittelstellung einzunehmen, indem er erkenntnistheoretisch als Dualist, aber metaphysisch als Monist auftreten will. Seine Erkenntnistheorie ist in allen Hauptpunkten mit derjenigen Martineaus identisch.

§ 68. Der Mensch ist durch eine „natürliche religiöse Potenz" fähig, ein bewusstes Selbst zu sein dem Ewigen gegenüber, mit dem er sich in ein moralisches und geistiges Verhältnis zu stellen weiss. Seine Kenntnis des Unendlichen erlangt er nicht wie wissenschaftliche Kenntnis, sondern durch die Entfaltung dessen, was in der Seele selbst immanent ist. Der Prozess, mittels dessen diese religiöse Kenntnis erreicht wird, heisst Einsicht und hat eine doppelte Form:[2]) auf der einen Seite ist er intellektuell, auf der andern moralisch und ästhetisch. Wenn der intellektuelle Gesichtspunkt allein in Betracht gezogen wird, so ergiebt sich daraus der Pantheismus, und religiöse Kenntnis ist von wissenschaftlicher Kenntnis nicht mehr zu unterscheiden. Wenn dagegen auf die moralischen und ästhetischen Momente übergrosses Gewicht gelegt wird (wie bei Schleiermacher), so entsteht eine einseitige Ansicht der Religion, der Mysticismus, welcher ebenfalls unzulänglich ist.

Furcht vor den moralischen Folgen sei, die ihn verhindere, den Monismus anzunehmen. Ich glaube jedoch, dass die Betonung der Freiheitslehre bei Upton so sehr im Mittelpunkte seiner Lehre steht, dass meine Auffassung seines Werkes zu rechtfertigen ist. Wie er selbst sagt, schliesst die Anerkennung oder Leugnung der Identität des menschlichen Willens mit dem göttlichen den Unterschied zwischen Pantheismus und Theismus in sich.

[1]) A Study of Religion. Bd. II, S. 177.

[2]) Vgl. Knight wie oben.

Digitized by Google

Religiöse Einsicht ist eine Thätigkeit des ganzen Menschen, indem Gott sich in der Vernunft, dem Gewissen und den Affekten offenbart. Und so finden wir in dieser Einsicht ein Moment des Willens und dieses sollte eher Glaube als Wissen genannt werden.[1]) Es ist also das Moment des Willens, das den Pantheisten gegenüber für Uptons Stellung entscheidend ist.

§ 69. Wenn dies aber der Fall ist, wie entrinnt Upton dem metaphysischen Dualismus? Nach ihm ist der menschliche Wille nicht mit dem göttlichen identisch. Der objektive Idealist behauptet, dass ein Unterschied zwischen dem Willen des Einzelnen und dem absoluten Willen besteht, dass dies aber nur ein scheinbarer und nicht ein wirklicher ist. Upton hält jedoch daran fest, dass die Selbstheit des einzelnen Willens ebenso wirklich ist als die des absoluten. Dies scheint nun aber nicht nur zu einer dualistischen, sondern sogar zu einer pluralistischen Metaphysik zu führen. Upton sucht sich jedoch dieser Folgerung zu entziehen, indem er die Lotzesche Lehre, die einen wirklichen Pluralismus mit einem tieferen Monismus verknüpft, annimmt. Die Thatsache, dass das Individuum fähig ist, in Beziehung zum Absoluten zu stehen, ist ein Beweis, dass das Absolute und das Individuum im Grunde Eins sind. „Anderssein" (otherness) macht „Einssein" (oneness) nötig. „Der Pluralismus, mit welchem unsere Weltanschauung anfing, muss einen Monismus weichen, durch den der ‚transeunte', immer unbegreifliche Prozess in einen, immanenten' übergeht." Wenn dies aber der Fall ist, so kann man fragen: warum stellt Upton die paradoxe Behauptung auf, dass der Pluralismus ebenso wirklich ist wie der Monismus? Würde es seinem Systeme nicht eine wünschenswerte Konsequenz verleihen, würde es seine Philosophie nicht viel annehmbarer machen, wenn er jenen Schritt thäte, welcher ihn, wie er behauptet, zum Pantheismus führen würde — d. h., wenn er den Pluralismus leugnete? Wenn die Dinge „im Grunde" eins sind, warum soll man nicht sagen, dass sie in Wirklichkeit eins sind? Es tritt in der That bei Upton das Paradoxon des Idealismus der Freiheit am deutlichsten zu Tage. Bei Martineau wurde es verschleiert durch seine Behauptung, dass die beiden

[1]) Hibbert Lectures, Kap. II.

Digitized by Google

Kriterien der Wahrheit mittels ihres gemeinsamen Merkmals der Überzeugung — welche der Naturalismus nur dann als Merkmal der Wahrheit ansehen will, wenn sie durch Anwendung der wissenschaftlichen Methode hervorgebracht ist[1]) — zu vereinigen sind. Es kam aber bei ihm auch zum Durchbruch, indem er gezwungen wurde, einen metaphysischen Dualismus anzunehmen. Und wenn Upton konsequenter mit seinem erkenntnistheoretischen Dualismus gewesen wäre, hätte er auch zu einer weiteren Spaltung in seiner Lehre kommen müssen. Denn wie kann seine Lehre von dem Pluralismus mit einem „tieferen Monismus" verbunden, verteidigt werden? Upton würde erwidern, dass die Annahme des Monismus ohne den Pluralismus nicht mit seinem erkenntnistheoretischen Prinzip in Übereinstimmung zu bringen ist. Die den Pluralismus ausschliessende Betonung des Monismus bedeutet, dass man dem Verstande allein Aufmerksamkeit schenkt und gleichwertigen Ansprüchen des Bewusstseins ihre rechtmässige Bedeutung abspricht. Wenn der Verstand einen Monismus und die intuitive Einsicht einen Pluralismus beansprucht, müssen beide als wirklich angesehen werden. Diese Lehre ist aber, wenn sie von einem „tieferen Monismus" spricht, schliesslich Monismus, und der Monismus ist mit der ethisch-erkenntnistheoretischen Stellung Uptons schlechterdings nicht zu versöhnen. Der Grund des Widerspruches ist der: Upton will die Priorität des Einzelwillens aufrecht erhalten, um Platz für die Verantwortlichkeit zu schaffen. Ohne Verantwortlichkeit giebt es keine Moralität, ohne Moral überhaupt keinen Sinn in der Erfahrung. Und die Philosophie ist nicht da, blosse Thatsachen zu konstatieren, sondern in der letzten Instanz und hauptsächlich, um einen Sinn in der Erfahrung zu entdecken. Wenn aber Upton bloss daran lag, die Verantwortlichkeit zu begründen, so hätte er es thun können, indem er einen Pluralismus annahm. Aber er musste mit dem Pluralismus den Monismus verbinden, um der Moralität ein Objekt zu geben. Anders ausgedrückt, obgleich die Moralität allein der Erfahrung einen Sinn bieten kann, verlangt die Moralität ihrerseits ein ethisches Ziel, einen Gott. So ist Willensfreiheit nur anzunehmen, wenn sie mit dem Begriffe einer Theodicee

[1]) Vgl. oben § 27.

Digitized by Google

verbunden wird. Aber Willensfreiheit ist pluralistisch, Theodicee dagegen monistisch. So haben wir parallel mit den Paradoxen des Naturalismus und des objektiven Idealismus das des Idealismus der Freiheit, und der Versuch, den wir zum erstenmal bei Romanes gesehen haben, von dem erkenntnistheoretischen Paradoxon des Naturalismus loszuwerden, ist nur insofern erfolgreich, als er zu einem neuen Paradoxon geführt hat. Während das Paradoxon des Naturalismus darin besteht, dass dieser der Wahrheit eine bloss empirische Gültigkeit zuschreibt; und das Paradoxon des objektiven Idealismus darin, dass er die Wahrheit als dem Grade der absoluten Wirklichkeit proportional hinstellt: besteht das Paradoxon des Idealismus der Freiheit darin, dass er die Wahrheit mit gleicher und doch unausgleichbarer Gültigkeit in beiden Sphären auftreten lässt. Der Unterschied zwischen den beiden Wahrheitskriterien ist ein praktischer und liegt darin, dass auf verschiedene geistige Kräfte, welche in der Thätigkeit beider mehr oder weniger wirksam sind, besonderer Nachdruck gelegt wird.

Dieser Unterschied ist aber bloss von psychologischer Bedeutung, und berührt die erkenntnistheoretische Stellung Uptons nicht.

§ 70. Nachdem er so seine Lehre betreffs des Individuums und seiner möglichen Beziehung zum Absoluten vorgetragen hat, schreitet Upton zu der Aufgabe, welche nach seiner Ansicht vornehmlich den Gegenstand des Religionsphilosophen ausmacht: nämlich die Entwickelung des Inhaltes unseres Gottesbewusstseins. Nach dem schon erwähnten Prinzip besteht für Upton eine lebendige, stetig fortschreitende Lehre von Gott durch die Synthese der Elemente, die in dem Verstande und dem moralischen Bewusstsein gegeben sind. Diese Lehre wird dann weiter entwickelt, er nennt sie christlichen Theismus. Er beginnt also mit dem Gedanken Gottes als im Verstande gegeben.

§ 71. Es giebt viele Einflüsse, welche den religiösen Glauben erwecken, und einer der bedeutendsten ist das Suchen nach einer genügenden Endursache der Phänomene. Eine der so entstandenen Glaubensformen findet man bei den primitiven Völkern, welche sich einen Geist, ähnlich dem des Menschen selbst, hinter den Phänomenen denken. Viele hochgebildete

Digitized by Google

Menschen stellen sich Gott in der That ebenso vor — er ist ein Geist wie der ihrige. Dies ist eine sehr unzulängliche und oberflächliche Auffassung.

Es giebt ein Moment im menschlichen Geist, welches durchaus kein Gegenstück in dem Absoluten haben kann — dies ist das Gefühl der Abhängigkeit; denn das Absolute ist an sich bestehend. Wir können jedoch mit Recht sagen, dass wir das, was in unserem Geist allgemein ist, mit dem Absoluten teilen: Der Mensch ist sich selbst bewusst, eine Ursache zu sein. Ist nun dieses Bewusstsein etwas, was ihm als Individuum eigen ist, oder ist es eines der allgemeinen Momente in ihm, welches sich auch im Absoluten findet? Der Versuch der Beantwortung dieser Frage nach einer Endursache in der Natur hat die Formulierung des kosmologischen Beweises zustande gebracht. Nun giebt es zwei Typen von Kausalität: 1. derjenige, mit welchem es die Wissenschaft zu thun hat, umfaſst die Veränderungen in der Reihenfolge der Phänomene; 2. derjenige, mit welchem es die Philosophie zu thun hat, bezeichnet die auf sich selbst ruhende Ursache, die jene Reihenfolge ins Dasein ruft.

Die älteren Theologen haben den ersten der beiden Typen auf jenes Wesen bezogen, mit welchem das religiöse Bewusstsein in Beziehung tritt, und haben behauptet, dass es eine erste Ursache geben muss, welche mit Jahweh oder Gott[1]) identisch ist. Aber wenn diese Stellung eingenommen wird, verliert der kosmologische Beweis seine Kraft; denn der unendliche Regressus, welchen die wissenschaftliche Kausalität fordert (in welcher nur die blosse Thatsache der Weltschöpfung durch Gott als erste Ursache ihren Abschluss findet), bedarf der philosophischen absoluten Ursache zu seiner eigenen Erklärung.[2])

[1]) Vgl. Flint, „Theism". S. 120.

[2]) Diese Lehre ist derjenigen Frasers sehr ähnlich. „The infinite succession of antecedents, to which all natural explanations conduct, is ultimately as mysterious as the mystery of origination or creation of his own volitions by a moral agent. The caused causes of science, and the power superior to but in harmony with them, presupposed in a moral agent, are both mysteries." Frasers Ausgabe v. Lockes „Essay" Bk. II. Chap. 21, p. 372 note. Dies ist metaphysisch gedacht, setzt aber die erkenntnistheoretischen Prinzipien des Idealismus der Freiheit voraus.

Digitized by Google

Die Kausalität muss, insofern diese absolute Ursache zu ihrer Erklärung herangezogen wird, ein einheitliches Prinzip sein. „Die Ursache, an welche der religiöse Mensch denkt und mit welcher er in harmonischer Beziehung stehen will, ist eine dauernd gegenwärtige Ursache. Sie muss in der Natur dieselbe wie in der Seele sein, wenn nicht der Mensch in einen inneren Zwiespalt geraten soll." Der Gott des Theisten ist die Ursache aller Ursachen, die Seele aller Seelen. Demzufolge hat Martineau (wie wir schon gesehen haben) die Kausalität ihrem Wesen nach als Willen dargestellt. Diese Lehre hält Upton fest: „Es ist die Tendenz der modernen Wissenschaft," sagt er, „den Kosmos anzusehen als die offenbarten Wirkungen der beständigen Thätigkeit unzähliger dynamischer Einheiten, welche ihre Bewegungen gegenseitig beeinflussen und so die sichtbaren Gestalten der Körper verändern."[1]) Die Wissenschaft kann natürlich die innere Seite dieser Veränderungen nicht beobachten, dieselbe scheint indessen wesentlich die gleiche zu sein wie bei dem menschlichen Selbst, d. h. Wille. Gott ist als absolute Kausalität unmittelbar Grund und Ursache alles Seins.

Als selbständige Kausalität haben wir die sittlichen Willensentscheidungen aufzuweisen, denn diese sind die Wirkung einer Ursache, welche wir mit unserer Selbstheit identifizieren. Diese Idee von Gott setzt voraus und erklärt jenes Gefühl von persönlicher Beziehung zwischen dem endlichen und dem unendlichen Geiste, welche den Kern der lebendigen Religion ausmacht. Das Ergebnis dieses Gedankenganges ist also, dafs Gott dem Verstande als Ursache erscheint.

§ 72. Hieran schliesst Upton die Erörterung der Frage: Was lehrt uns die Untersuchung der Gefühls- und Willensseite des menschlichen Geistes über das Wesen Gottes? Während, wie oben erwähnt, die primitiven Völker Gott als ein ihnen ähnliches Wesen ausserhalb ihrer selbst ansehen, führt die tiefere Überlegung zu dem Gedanken eines der Menschheit immanenten Gottes. Bei manchen Völkern (z. B. den Hindus und Griechen) wird der so entdeckte Gott als im Grunde vernunftmässig angesehen. Andere, wie die Semiten, finden ihn im moralischen Bewusstsein. Beide Anschauungen sind einseitig. Die grie-

[1]) Op. cit. S. 218.

Digitized by Google

chische Denkart führt zum Pantheismus und zur Unterschätzung der individuellen menschlichen Seele, während die jüdische die Vernachlässigung des objektiven Kosmos zur Folge hat.

Upton will also beide Gesichtspunkte gleichmässig berücksichtigen. Und hierbei geht er aus von der Idee der Pflicht. Diese wird durch bloss historische Ableitung des sittengemäfsen Handelns nicht begreiflich gemacht. Durch den sociologischen Hinweis auf Stammesverhältnisse und Erblichkeit ist sie ebenfalls nicht genügend zu erklären. Upton verwirft andererseits die Tendenz, die Idee der Pflicht als eine blosse anthropologische Potenz aufzufassen, und demgemäss Theologie durch Ethik oder eine Religion der Humanität zu ersetzen. Er behauptet also, dass das Gefühl der Achtung, welches durch die Betrachtung bedeutender, ethischer Typen der Menschheit hervorgerufen wird, mehr ist als eine blosse Illusion. Es zeugt für die Realität des Idealen.

Ebenso erklärt er die Kantische Auffassung als unzulänglich, da das Gesetz der Pflicht uns nicht nur als ein kategorischer Imperativ durch das Absolute, sondern durch unsere eigene Natur auferlegt wird. Obgleich nun Religion weder mit Ethik zu identifizieren, noch durch sie zu ersetzen ist, steht sie doch in sehr enger Beziehung zu ihr. Die Ethik, sagt Upton,[1]) „is simply the growing insight into and the effort to actualise in society that sense of fundamental kinship and identity of substance in all men, while Religion is the emotion and the devotion which attend the realisation in our self consciousness of an inmost spiritual relationship arising out of the unity of substance which constitutes man the true son of the Eternal Father."

Natürlich könnte eine erkenntnistheoretische Anschauung, welche das Uptonsche Kriterium der Intuition nicht anerkennt, in der Betrachtung der Natur keine Bestätigung der ethischen Einsicht finden — diese müsste vielmehr eine subjektive Imagination, eine blosse Begleiterscheinung des menschlichen Daseins bleiben. Der Glaube, dass Gott Liebe ist, könnte, wenn auf induktivem Wege aus der Natur und Geschichte abgeleitet, nichts weiter als ein circulosus vitiosus sein. Wenn aber, wie Upton meint, der Glaube sich auf das Prinzip

[1]) Op. cit. S. 262.

Digitized by Google

stützt, welches jeder religiöse Geist für sich bestätigt, nämlich, dass der Mensch seine eigene höhere Natur am besten realisiert, wenn er sein Handeln von der vernünftigen, selbstverleugnenden Liebe frei bestimmen läfst, wird diese ethische Einsicht zum gültigen Zeugnis: Gott ist also nicht nur Ursache, er ist Liebe. Und wahre Religion betont nicht das eine dieser beiden unter Ausschluss oder Unterordnung des andern, sondern giebt jedem seine rechte Stelle und befriedigt so die Forderung der ganzen Natur des Menschen.

Diese Religionsform, behauptet Upton, ist in der Lehre Jesu zu finden. Nicht notwendigerweise im Christentum, denn das Christentum schliefst unter den unendlich verschiedenartigen Völkern und Kulturkreisen, die es vertreten, viele einseitige Formen in sich, aber in der Persönlichkeit Christi ist diese wahre Religion ausgesprochen.

§ 73. Nachdem so das Zeugnis des menschlichen Selbstbewusstseins über Gott und die Seele entwickelt ist, bleibt uns noch ein Problem zu lösen: Welche Stellung haben wir betreffs des zukünftigen Lebens einzunehmen? Bei diesem Punkte beschränkt sich Upton auf folgende Erklärung: „Wenn die Erde wirklich ein Ort für die Entfaltung uneigennütziger Güte und Tugend sein soll, dann mufs eine wissenschaftlich demonstrierbare Kenntnis der ewigen Konsequenzen des moralischen Handelns vorenthalten sein.“ Aber der Glaube an die Unsterblichkeit ist dennoch möglich. Die Wissenschaft kann und will es für uns nicht unmöglich machen, zu glauben, dass die Toten einen andern Körper erhalten, ja sie deutet, wie Upton meint, vielmehr auf diese Möglichkeit hin. Kurz, da also weder Physik noch Metaphysik die Hoffnung auf die Unsterblichkeit zerstören können, und die Moral, welche einen Ausgleich für das in diesem Leben erlittene Unrecht fordert, auf diesem Glauben besteht, so ist die Wahrscheinlichkeit auf Seiten der Unsterblichkeit. Weil der Mensch fühlt, dass die seinem eigenen Bewusstsein innewohnende Göttlichkeit vereitelt würde, wenn dieses Leben das einzige wäre, glaubt er an ein zukünftiges.

Abteilung 2. Theologische Auffassung.

§ 74. Von Uptons ethischem Theismus aus ist es leicht, zu einer mehr orthodoxen Auseinandersetzung der christlichen Welt-

Digitized by Google

anschauung überzugehen, und obgleich uns dies in die Gesellschaft der Theologen führt, sind wir nicht gezwungen, unsere philosophische Methode fallen zu lassen; denn in gewissem Sinne ist die Theologie eine Abteilung der Philosophie,[1]) und der moderne Apologet muss sich der allgemeinen Waffen der Philosophie bedienen, wenn er die christliche Weltanschauung darlegt und ihre Überlegenheit über ihre Rivalen verteidigt.

Eine typische Auseinandersetzung der christlichen Weltanschauung findet sich bei dem schottischen Professor James Orr in seinem Buch „The Christian View of God and the World" (1893). Neben ihm sind unter Andern zu nennen: A. B. Bruce, A. M. Fairbairn, J. R. Illingworth, die Autoren

[1]) Das Verhältnis zwischen Theologie und Religionsphilosophie wird folgendermassen von Granger in seinem Buch „The Soul of a Christian" formuliert: „Es besteht ein Unterschied zwischen Theologie und Religionsphilosophie. Die Theologie setzt einen besonderen Standpunkt in Religionssachen voraus, während die Religionsphilosophie alle Standpunkte so zu sagen auf eine äusserliche Weise ansieht. Die Religionsphilosophie behandelt ihren Gegenstand nach seiner Beziehung zur menschlichen Erfahrung im allgemeinen, während die Theologie sich eher auf die durch die Tradition gezogenen Grenzen beschränkt, ob nun die Tradition die Gestalt gewisser Dokumente oder gewisser Einrichtungen (Institutionen) oder beider zusammen annimmt." Diese Bestimmung des Verhältnisses könnte man vielleicht billigen, wenn Granger den Stoff, den der Theologe bearbeitet, nicht als durch die bloſse Tradition geliefert dargestellt hätte. Dass dieser Stoff im grossen Ganzen historisch durch die Tradition geliefert worden ist, ist allerdings nicht zu leugnen, aber dasselbe ist auch von dem Stoffe der Philosophie, ja sogar von dem der Naturwissenschaft wahr. Der Unterschied zwischen den Stoffen der Theologie und der Philosophie wird nachher näher betrachtet werden; es genügt hier zu bemerken, dass dieser Unterschied ein erkenntnistheoretischer und nicht ein bloss historischer ist. Der Sinn, in welchem die Theologie als der Philosophie angehörig im Texte bezeichnet wird, ist der: bei der Theologie handelt es sich in erster Linie um historisch gelieferte Glaubenssätze; diese muss die Theologie prüfen, umarbeiten und in Zusammenhang mit einander bringen, um eine religiöse Weltanschauung zu bilden, die es dem Menschen des betreffenden Zeitalters möglich sein wird anzunehmen. Die Aufstellung der ursprünglichen Glaubenssätze ist eine Funktion, die dem Philosophieren gänzlich fremd ist; dagegen ist das theologische Verfahren bei der Umarbeitung der Sätze dieselbe Thätigkeit des menschlichen Geistes wie diejenige, die sich beim Philosophieren herausstellt.

Digitized by Google

von „Lux Mundi", die kongregationalistischen Schriftsteller in „Faith and Criticism", James Denney, der Essayist R. H. Hutton und Vincent Tymms.[1]) Obgleich diese Schriftsteller sich in den Einzelheiten der theologischen Lehre wesentlich von einander unterscheiden, stimmen sie in ihrer allgemeinen Stellung überein, und diese haben wir jetzt zu erforschen.

§ 75. Diese Autoren beanspruchen erstens für das Christentum nicht nur einen religiösen, sondern auch einen philosophischen Wert, weil es Zeugnis ablegt für die Wirklichkeit des Übernatürlichen sowohl wie für die Übernatürlichkeit des Wirklichen. Huxley ist, wie wir gesehen haben, der Meinung, dass der entscheidende Gegensatz heute zwischen dem Naturalismus und dem Supernaturalismus besteht. Die Theologen stimmen darin mit den Agnostikern überein und stellen das Christentum allen denjenigen Ansichten der Welt gegenüber, die nicht einsehen wollen, dafs das Übernatürliche vorausgesetzt werden muss, wenn das Natürliche erklärt werden soll. Professor Orr definiert in dem oben erwähnten Buch die christliche Stellung hinsichtlich dieses Punktes, wie folgt: „Die Streitfrage, der wir gegenüberstehen, ist ganz falsch aufgefasst, wenn sie in eine Glaubensfrage betreffs dieses oder jenes besonderen Wunders — oder der Wunder im allgemeinen — als eines rein äusserlichen Anhängsels des Christentums — umgewandelt wird. Es ist die allgemeine Frage einer übernatürlichen oder nicht übernatürlichen Auffassung des Universums. Giebt es ein übernatürliches Wesen — Gott? Giebt es ein übernatürliches Weltregiment? Giebt es ein übernatürliches Verhältnis Gottes zum Menschen, so dass Gott und der Mensch Gemeinschaft mit einander haben können? Giebt es eine übernatürliche Offenbarung? Gipfelt diese Offenbarung in einer übernatürlichen Persönlichkeit, Christus?" Dies lässt sich, insofern es philosophisch und nicht spezifisch theologisch ist, zusammenfassen in einem Satze Fairbairns: „Die Theologie ist die Darstellung des Weltalls durch

[1]) Die Namen der Werke der hervorragendsten dieser Schriftsteller stehen im Litteraturverzeichnis am Ende dieser Arbeit. Die bedeutendsten unter den Autoren von „Lux Mundi" sind Scott-Holland, C. Gore und Aubrey Moore. Die des „Faith and Criticism" sind W. F. Adeney, P. T. Forsyth und R. F. Horton. Vincent Tymms, Professor der Theologie auf einem dissidenten Seminarium, ist der Verfasser von „The Mystery of God".

Digitized by Google

die Idee Gottes", d. h. durch die Idee eines übernatürlichen Wesens. Der Zweck der Theologie ist also, von diesem Standpunkte aus, derselbe wie der der Philosophie — sie sucht das Universum zu erklären oder zu rationalisieren. Aber ihre Methode ist eine andere.

§ 76. Es ist die Methode der Philosophie, von möglichst wenigen und einfachen Voraussetzungen auszugehen und von diesen aus durch Deduction fortzuschreiten. So stellt Descartes sein scheinbar einfaches Axiom: „Cogito sum" auf und leitet davon seine Lehre des Menschen, der Natur und Gottes ab. So hat auch Kant seine kritische Philosophie entwickelt, indem er Gott als Urheber des kategorischen Imperativs nachweist und durch seine Analyse des Denkvermögens zu dem Princip gelangt, dass die Form des menschlichen Erkennens logische Priorität der Erfahrung gegenüber besitzt, aber dennoch nur innerhalb der Grenzen der Erfahrung gültig ist. Und endlich baut Spencer mit seinen Lehren der Relativität und Entwickelung seine synthetische Philosophie auf, welche in dem Satze des unerkennbaren Gottes gipfelt.

Es ist offenbar, dass jede dieser Philosophieen ihre eigene Lehre von Gott hat, aber diese Lehre ist logisch eines der letzten Resultate der philosophischen Deduction. Die Theologie dagegen beginnt mit dem Satze als Voraussetzung, welchen die Philosophie erst zu beweisen versucht, und will, indem sie die Idee Gottes als gegeben annimmt, das Universum durch diese Idee erklären. Die philosophische Idee Gottes ist überhaupt nicht gegeben, sie wird abgeleitet. Infolgedessen ist sie abstrakt, formell und oft inhaltlos. Die religiöse Idee Gottes ist konkret, charaktervoll, lebendig, sie ist gegeben (theologisch ausgedrückt: offenbart) in gewissen Dokumenten und Institutionen.

§ 77. Zwei Haupteinwände werden gegen diese Methode der Theologie, das Weltall zu erklären, erhoben. 1. Sie wird als logisch falsch hingestellt, weil sie des Trugschlusses „ignotum per ignotius" schuldig ist. 2. Sie verführt, wie man behauptet, ihre Anhänger zu dem alten Irrtum des Anthropomorphismus. Die Theologie beantwortet diese Einwände mit dem Versuch, den Anthropomorphismus innerhalb gewisser Grenzen zu rechtfertigen, und insofern dieser Versuch gelingt, wird der von der Logik erhobene Vorwurf hinfällig.

Digitized by Google

In Bezug auf den Anthropomorphismus kann man sagen, dass wenn es überhaupt ein Mensch ist, der da denkt, sein Denken mehr oder weniger anthropomorphisch sein mufs, gleichviel ob er sich mit Theologie oder anderen Wissenschaften befasst. Er kann nur aufhören anthropomorphisch zu sein, wenn er aufhört zu denken. Man kann seinem eigenen Schatten nicht entlaufen. Nur dort schleicht sich der Irrtum ein, wo der Anthropomorphismus ohne Überlegung getrieben wird, wo z. B. der Physiker davon redet, dass die Atome durch die Liebe zusammengehalten würden, oder der Theologe seine eigenen Schwächen Gott zuschreibt.

Und wenn der überlegte Anthropomorphismus eine zu rechtfertigende, weil notwendige Methode ist, kann man das theologische Verfahren nicht als „ignotum per ignotius" verurteilen. Denn der Theologe behauptet, dafs das Eine, was wir gründlich kennen, das Selbst ist; und deshalb ist z. B. die Erklärung der Kausalität durch den Begrift des Willens in dieser Hinsicht logisch weniger verdächtig als die Erklärung des Willens nach der wissenschaftlichen Lehre der Kausalität; denn der Wille ist das besser gekannte. Wenn man also sagt „der Mensch hat Gott nach seinem eignen Ebenbilde gemacht", und dann das Weltall durch den Begriff dieses Gottes, der nur ein vergrössertes Selbst ist, erklärt, wird dem Gegner erwidert, dass diese indirekte Methode, eine Weltanschauung aufzubauen, die grösstmögliche logische Gültigkeit hat.

Neben dieser Idee Gottes ist auch natürlich die Idee des Menschen und die Idee der Natur gegeben; da diese beiden Begriffe aber in den Bereich der wissenschaftlichen Forschung gehören (die erste zwar in weniger ausgesprochenem Masse, als die zweite), — sind sie ihrem Inhalte nach nicht so völlig auf die Offenbarung angewiesen, als die Erkenntnis Gottes.

§ 78. Die Theologie behauptet also, dass es zwei Quellen der Erkenntnis giebt:

1. die Vernunft,
2. die Offenbarung.

Es liegt uns hier nicht daran, zu fragen, an welchen Merkmalen die Offenbarung zu erkennen ist; es genügt hervorzuheben, dass diese offenbarte Wahrheit formell als das theologische Gegenstück zu der intuitiven Wahrheit des Idealismus der Freiheit angesehen werden kann.

Digitized by Google

So ist eine doppelte Theologie entstanden: — die natürliche und die geoffenbarte — den beiden Quellen der Erkenntnis und den beiden Kriterien der Wahrheit entsprechend.[1])

Manche Theologen legen grösseres Gewicht auf die natürliche, manche auf die geoffenbarte Theologie, je nachdem sie durch die Religion mehr nach ihrer rationellen oder nach ihrer mystischen Seite hin beeinflusst werden.

§ 79. So wollen wir denn in Kürze diese Lehre von Gott, der Natur und dem Menschen, welche die christliche Theologie als gegeben ansieht und die ihre philosophische Weltanschauung ausmachen, untersuchen.

1. Der christliche Theismus.

Die Lehre von Gott ist in erster Linie durch die Offenbarung gegeben, d. h. Gott wird als persönlich und im moralischen Verhältnis zum Menschen stehend angesehen. Es ist sein Wille, dass der Mensch ihn kenne und dies allein erklärt die Thatsache, dass der Mensch ihn kennt. Das ununterstützte menschliche Denken muss in seinem Suchen nach Gott notwendig fehlgehen. Die sogenannten Beweise für die Existenz Gottes sind nur nützlich, indem sie den der Theologie gemachten Vorwurf der Vernunftwidrigkeit zurückweisen.[2]) Die Offenbarung Gottes ist von sehr kompliziertem Charakter; sie umschliesst in der That das ganze Gebiet der menschlichen Erfahrung. Historisch ist sie vermittelt worden:

[1]) Man darf nicht denken, dass dieses doppelte Kriterium der Wahrheit dem Wortlaute nach von allen Theologen angenommen wird. Es soll nur hervorgehoben werden, dass sie es in der Praxis anwenden. Viele Theologen geben sich besondere Mühe, den doppelten Massstab zu leugnen. So sagt J. Denney („Studies in Theology", S. 15): „Die Trennung des Religiösen von dem Wissenschaftlichen heisst eigentlich die Trennung des Religiösen von dem, was wahr ist." Er zieht aber dennoch das doppelte Kriterium heran, indem er hinzufügt, dass „das Auffassen religiöser Wahrheit anderen Bedingungen unterliegt als das Auffassen der physischen Wissenschaft." Vgl. Illingworth „Personality", Kap. V, Aubrey Moore in „Lux Mundi", James Orr in „The Ritschlian Theology", Kap. VIII, passim und in „The Christian View of God and the World", I, 111.

[2]) „Es kann im strengen Sinne keinen Beweis für das Dasein Gottes geben" — Lux Mundi II § 8. Vgl. auch J. Denney „Studies in Theology" Lect. I. Wm. Knight „Aspects of Theism", IV und V. James Orr „The Christian View", S. 94.

Digitized by Google

1. durch unzählige Propheten und Lehrer, aber hauptsächlich und endgültig durch Jesus Christus;
2. durch noch existierende Schriften;
3. durch eine Organisation, welche den Vorzug besonderer göttlicher Führung genossen hat.

In der Jetztzeit kann die Offenbarung dem Gläubigen direkt übermittelt werden.

Es leuchtet aber ein, dass diese verschiedenen Formen, in welchen die Offenbarung stattfindet, nur Variationen der einen Form sind — des unmittelbaren Verkehrs Gottes mit der Seele; diese Offenbarungslehre schliesst also die Doktrin der Immanenz Gottes im menschlichen Leben und die Möglichkeit der Gemeinschaft der menschlichen Seele mit Gott ein. Da diese nun das Grundprinzip einer jeden wahren Religion ist, verpflichtet es die Theologie zum Supranaturalismus und führt sie unvermeidlich zum Mysticismus.[1])

Das unterscheidende Merkmal der christlichen Lehre von Gott ist die Lehre der Trinität, welche die Theologen annehmen, nicht nur weil sie traditionell gegeben ist, sondern weil sie die Vernunft, wie keine andere Lehre von Gott, befriedigen kann. So behauptet Aubrey Moore, dass die Trinitätslehre den einzigen vernunftmässigen Schutz für einen dauernden theistischen Glauben bildet,[2]) und Orr meint, dass sie rechtmässigen Anspruch darauf hat, als die Synthesis aller verschiedenen Elemente der Wahrheit zu gelten, die im Agnostizismus, Pantheismus und Deismus gefunden werden.[3])

Es ist wahr, dass es einige christliche Schriftsteller[4]) giebt, welche bei der Diskussion der Religionsphilosophie die Trinitätslehre beiseite stellen, aber die grosse Mehrzahl der heutigen englischen Theologen nimmt sie an.

2. Die christliche Naturanschauung nimmt an, „dass alle Dinge, die sichtbaren und die unsichtbaren, durch einen freien Schöpfungsakt Gottes hervorgerufen sind."[5]) Wo diese Lehre

[1]) Eine interessante Diskussion dieses Aspekts der Theologie findet sich bei Granger „The Soul of a Christian", Kap. III und passim.

[2]) Lex Mundi, II, § 7.

[3]) Op. cit., S. 12.

[4]) z. B. Martineau und Upton. Vgl. Flint, Artikel in Encycl. Brit. „Theism."

[5]) James Orr. Op. cit., S. 121.

Digitized by Google

streng aufgefasst wird, ist sie metaphysisch monistisch; Martineau,[1]) dessen Dualismus schon erwähnt wurde, meint jedoch, dass die Existenz der Materie auf irgend eine Weise eben so ewig ist wie Gott selbst (vgl. die Aristotelische ὕλη). Die Ansicht des objektiven Idealismus (z. B. diejenige Greens), dass das Weltall sich notwendigerweise aus dem Absoluten entfaltet, bezw. eins mit dem Absoluten ist, wird aus dem Grunde verworfen, weil sie Gott und schliesslich auch dem Menschen keine Freiheit lässt.

So wird die Natur in erster Linie nicht als gegeben betrachtet (dies ist der Standpunkt der Wissenschaft), sondern als etwas durch die Lehre von Gott Erklärtes — eine Lehre, die geoffenbart, oder, philosophisch ausgedrückt, nicht durch die Vernunft, sondern intuitiv erkannt wird.

3. Die christliche Anthropologie.

Da der Mensch in gewissem Sinne ein Element in der Natur ist, wird er als von Gott erschaffen angesehen. Er ist jedoch nicht bloss ein Teil, sondern der höchste Zweck der Natur. Dies schliesst nicht aus, dass niedrigere Zwecke (z. B. das Glück des empfindenden Geschöpfes) in der natürlichen, und höhere Zwecke in der übernatürlichen Welt vorhanden sind, sondern bedeutet nur, dass in der natürlichen Welt der Mensch eben das letzte Endziel ist.

Der Mensch wird aber auch als der übernatürlichen Welt angehörend angesehen, er besteht aus Körper und Geist und ist daher imstande, mit Gott in Gemeinschaft zu treten. Denn dieser sein Geist ist ein Ebenbild des göttlichen Geistes,[2]) weil er vernünftig und moralisch ist. Es mag noch hinzugefügt werden, dass der Mensch dem Göttlichen durch die potentielle Unendlichkeit seiner Natur gleicht. Diese befähigt ihn, sich über das bloss Phänomenale zu erheben und das Unendliche zu begreifen. Das entscheidende Merkmal der christlichen Anthropologie ist also die Behauptung der Freiheit und Göttlichkeit des Menschen.

Hier können wir die drei Haupttypen der anthropologischen Lehre zusammenfassen:

---

[1]) „A Study of Religion", S. 405—408. „Seat of Authority", S. 32, 38.

[2]) Vgl. Laidlaws „Bible Doctrine of Man", Lect. III.

Digitized by Google

1. Der Naturalismus erklärt den Menschen durch den Begriff der Natur — das Bewusstsein ist eine Begleiterscheinung, da die Natur als Mechanismus betrachtet wird;
2. der objektive Idealismus erklärt den Menschen durch den Begriff des Absoluten — das Bewusstsein ist phänomenal und die Willensfreiheit nicht wirklich, weil es nur einen absoluten Willen giebt:
3. der Idealismus der Freiheit erklärt den Menschen durch seine eigene subjektive Erfahrung — das Bewusstsein hat die höchste Wirklichkeit und der Wille ist frei.

Eine besondere Variation dieser Lehre stellt die christliche Theologie dar, welche den Menschen durch den Begriff Gottes erklärt und behauptet, dass die Seele nicht nur wirklich und frei, sondern der göttlichen Natur teilhaftig — potenziell unendlich ist. Es leuchtet jedoch ein, dass dies nur die theologische Form der philosophischen Darlegung des Idealismus der Freiheit ist.

Abteilung 3. Die Umwandlungen in der Theologie.

§ 80. Bei der Betrachtung der christlichen Theologie in ihrem Verhältnis zum heutigen Denken kann uns die grosse Umwandlung, welche die theologische Lehre in den letzten Jahren erfahren hat, nicht entgehen. Herbert Spencer meint, diese Umwandlung sei der Religion von der Wissenschaft zum grossen Vorteil und zur Läuterung der Religion selbst aufgenötigt worden: „Die Glaubenssätze, welche die Wissenschaft der Religion aufgenötigt hat, sind wirklich religiöser als diejenigen, welche sie verdrängt haben.“[1]) Denn die Wissenschaft hat die Religion Schritt für Schritt dazu getrieben, zuzugestehen, dass sie das, was sie über Gott zu wissen glaubte, doch nicht wüsste. Es ist schliesslich zu erwarten, dass Religion und Wissenschaft überein kommen werden, dass alles unerkennbar ist, und daher werden sie alles (resp. nichts) anbeten.

Huxley ist derselben Ansicht; nur erwartet er, dass die geläuterte Religion mehr positiven Inhalt haben wird, als

[1]) „First Principles“, S. 104.

Digitized by Google

Spencer annimmt. Nach ihm soll die Wissenschaft jede Idee des Übernatürlichen aus der Welt schaffen, bis die Menschen sich begnügen werden, alles als völlig mechanisch zu betrachten.

Unter diesen Umständen glaubt er, dass seine eigene Religionsidee zur allgemeinen werden könne, nämlich: die Religion „sollte einfach Hochachtung und Liebe dem ethischen Ideal gegenüber, und das Verlangen, dieses Ideal im Leben zu verwirklichen, bedeuten."[1]) Wie er aber erwarten kann, dass der Wunsch, dieses Ideal zu verwirklichen, „die Verbannung alles dessen, was wir Geist und Spontaneität nennen, aus den Regionen des menschlichen Denkens"[2]) überleben soll, ist schwer einzusehen.

§ 81. Obgleich die Theologen nicht den Einfluss leugnen, den die Wissenschaft auf die Theologie ausgeübt hat, wollen sie doch die Gültigkeit der agnostischen Prophezeihung nicht zugeben. Die Umwandlung selbst wird unumwunden eingestanden, obgleich von den Orthodoxen mit einem Anflug von Bedauern.

In der Einleitung zu seinem Buch „Christ in Modern Theology" (1893), dem bedeutendsten der neueren englischen theologischen Werke, richtet A. M. Fairbairn die Aufmerksamkeit auf diese Umwandlung, indem er die Bibliothek eines Geistlichen des Jahres 1830 mit einer solchen des Jahres 1890 vergleicht. Ein grosser Unterschied macht sich bemerkbar, welcher sich als ein Übergang von der dogmatischen zur wissenschaftlichen Methode bezeichnen lässt. In der ersten Bibliothek finden wir die alten Apologeten — Butler und Paley, Chalmers und Whewell — mit ihrer Beweisführung für das Dasein Gottes und ihrer Widerlegung des Unglaubens Voltaires und Humes. Ferner Exegeten wie Michaelis, Grotius, Al. Smith, Gesenius und Eichhorn; und Dogmatiker, welche hauptsächlich die calvinistisch-arminianische Streitfrage behandeln, ausserdem Harmonieen der Evangelien und sorgsam ausgearbeitete Abhandlungen über Wunder. Aber in der modernen Bibliothek finden wir kaum eine dieser Schriften. An ihrer Stelle stehen Bücher über die litterarische und historische Kritik der Bibel, des Lebens Christi und der Apostel, von Männern aller Denkarten

[1]) Nineteenth Century, Feb. 1889.

[2]) Collected Essays, Vol. I, S. 159.

Digitized by Google

verfasst; es zeigt sich überall, dass die historische Kritik ebenso lebenskräftig ist wie die orthodoxe Apologie und viel sicherer als die dogmatische Theologie. Kurz gesagt versieht jetzt die wissenschaftliche Forschung den Theologen mit seinem Werkzeuge.

Dies bedeutet aber nicht, dass die Theologie keine weiteren Dienste zu leisten hat. Im Gegenteil, auch wenn sie die einzelnen dogmatischen Veränderungen, welche dieser neue Geist zustande gebracht hat, übersieht, bleibt sie gleichmütig und behauptet, dass die Religion im allgemeinen und das Christentum im besondern unabhängig von bestimmten Dogmen ist. Denn die Religion ist ein Leben und die Theologie die Rationalisierung dieses Lebens.[1]) Dogmen ändern sich notwendig mit der Umwandlung des weltlichen Denkens.

Dieses religiöse Leben heisst hinsichtlich seiner Auffassung der Wahrheit Glaube; und der Glaube ändert fortwährend seine Äusserungsweisen; er nimmt diese oder jene Form der philosophischen Apologie an.[2]) Er ist selbst keine Theorie, aber er verteidigt sich mit den Theorien seines Zeitalters.

§ 81. Da also die Wandlung in der theologischen Lehre von den Theologen selbst als vorhanden zugegeben wird, so wollen wir nun kurz erörtern, in welchen Punkten sich diese Wandlung vollzogen hat.

Zu diesem Behufe müssen wir vor allem feststellen, welche Lehren für die christliche Theologie wesenhaft sind. Diese Aufgabe ist um so schwerer, weil es unmöglich ist, eine allgemein gültige Richtschnur der theologischen Orthodoxie zu finden. Die Kirche Roms kann in England nicht mehr den Vorrang behaupten. Kaum die Hälfte des englischen Volkes bekennt sich auch nur nominell zur anglikanischen Kirche; und ein grosser Teil der hervorragendsten Theologen im heutigen Grossbritannien sind Mitglieder von freien Kirchen, von denen viele nicht einmal vorgeben, die historischen Glaubensbekenntnisse ohne Vorbehalt anzunehmen. Wir müssen also, so gut es geht, mit der Behandlung der Hauptthemen der theologischen Diskussion, wie wir sie in den modernen Schriften finden, fortfahren.

[1]) Vgl. „Lux Mundi", S. 64.

[2]) „Lux Mundi", S. 25.

Digitized by Google

Diese können wie folgt aufgestellt werden:

1. die Lehre von Gott,
2. die Lehre von der Natur und dem Menschen,
3. die Menschwerdung,
4. die Erlösung,
5. Eschatologie,
6. die heiligen Schriften.

Nun besteht jede dieser Lehren in dem Fürwahrhalten irgend eines Satzes aus gewissen Gründen. Diese Gründe haben wir schon bei der Betrachtung der theologischen Erkenntnistheorie besprochen. Es sind ihrer also zwei:

1. die Vernunft und
2. die Intuition.

Die Intuition ist jedoch nur der abstrakte philosophische Terminus. Theologisch wird eine Lehre für wahr gehalten, nicht weil sie auf eine gewisse Weise verstanden, sondern weil sie auf eine gewisse Quelle zurückgeführt wird. In der römischen Kirche ist diese Quelle eine doppelte:

1. die heilige Schrift,
2. die Kirche oder die christliche Tradition.

Unter den orthodoxen Protestanten wird die Autorität der Kirche im allgemeinen beseitigt, und die der heiligen Schrift steht allein. Ein Satz gilt als wahr, wenn er die Autorität der heiligen Schrift für sich hat.

Früher also wurden die Doktrinen als wahr oder falsch angesehen, je nachdem das alte und neue Testament sie unterstützten oder ihnen widersprachen. So lange der heiligen Schrift diese übernatürliche Bedeutung zugesprochen wurde, war die Wissenschaft der Theologie gegenüber stets im Nachteil. Während der letzten fünfzig Jahre hat nun eine grosse Umwälzung in der Art und Weise, wie die Autorität der heiligen Schrift betrachtet wird, stattgefunden. Die Bibel wird nicht mehr als ein Buch sui generis angesehen, sie wird nach dem Kanon der litterarischen Kritik beurteilt; ihre Erzählungen von Thatbeständen werden nach wissenschaftlichen Prinzipien geprüft, ihre Geschichten nach dokumentarischen Zeugnissen umgeschrieben.

Das Resultat ist:

1. das Alter der Bibel wird mit ziemlicher Sicherheit geschätzt;

Digitized by Google

2. unsere Unkenntnis ihrer Verfasser ist grossenteils bewiesen;
3. ihre wissenschaftlichen Vorstellungen sind berichtigt, viele Fehler und innere Widersprüche entdeckt worden;
4. sie ist gewisser absichtlich festgehaltener Täuschungen überführt.

So hat denn, was die heilige Schrift anbelangt, die Theologie ihre Stellung ändern müssen. Sie erkennt das Recht der Wissenschaft an, die Bibel gründlich, von jedem Standpunkt aus zu kritisieren. Sie giebt zu, dass in vielen Thatbeständen die Bibel im Irrtum ist, und dass es denkbar wäre, dass sie es in jedem einzelnen Falle ist. Die Theologie in England hält jedoch noch fest an der Inspiration der Bibel, wenn auch in einem neuen Sinne. Die ältere Inspirationslehre meinte, dass die Bibel in allen Einzelheiten unfehlbar und jedes Wort von Gott selbst eingegeben sei — es kam also allen ihren Sätzen wissenschaftliche Gültigkeit zu. C. Gore schreibt in „Lux Mundi" mit Bezug auf die Genesis in ganz entgegengesetztem Sinne: „Die ersten Traditionen des Geschlechtes sind dort alle von einem besonderen Standpunkte aus gegeben. In diesem Standpunkte liegt die Inspiration." Und dieser Standpunkt ist nicht wissenschaftlich, sondern religiös. In demselben Sinne sagt W. F. Adeney: „Die Autorität des neuen Testaments ist auf die Religion beschränkt."[1]) D. h. auf jedem Gebiete, wo ein Streit zwischen Theologie und Wissenschaft überhaupt stattfinden kann, zieht die Theologie ihre Behauptung der Autorität der heiligen Schrift zurück. Aber es ist für die Theologen unmöglich, dieses Prinzip auf die Behandlung der Schrift allein zu beschränken. Thatsächlich wird es auf jede andere Lehre übertragen. Die Lehre der Menschwerdung hat keine physiologische Bedeutung mehr — sie bezieht sich nur auf einen besonderen geistlichen Charakter, welcher Christus zugeschrieben wird.[2])

Die Eschatologie des Christentums hat ebenfalls eine vollständige Umänderung erfahren. Himmel und Hölle sind keine

---

[1]) „Faith and Criticism", S. 85. Vgl. auch J. Clifford, „Inspiration", passim.

[2]) „Revelation and the Person of Christ", „Faith and Criticism", S. 97.

Digitized by Google

Orte mehr, sie sind Zustände, nicht mehr nach Willkür für jeden einzelnen bestimmt, sondern die Teilnahme der individuellen Seele an dem einen oder dem andern Zustand hängt von bestimmten psychologischen oder geistigen Umständen ab,[1]) während in vielen wichtigen Schriften eine ausgesprochene dogmatische Lehre eines zukünftigen Lebens überhaupt nicht zu finden ist, oder wenigstens nicht in den Vordergrund tritt. [2])

Die Wiederkunft Christi ist nicht mehr ein in der Zeit erwartetes physisches Ereignis, sondern eine geistliche Umwandlung, welche in dem Leben der Menschen vor sich gehen soll.[3])

Das Gebet wird erklärt als das Werkzeug für die Entwickelung der Seele — eine geistige Übung, von der nicht zu erwarten ist, dass sie den Lauf der Dinge nach dem Wunsche des Betenden in nicht wissenschaftlich zu erklärender Weise ändere.[4])

Die Wunder werden nach der Evidenz, die für den einzelnen Fall erbracht werden kann, als glaubwürdig angesehen. So werden die biblischen Wunder auf dieselbe Stufe wie diejenigen des Mittelalters gestellt, d. h. sie werden geglaubt (wenn sie überhaupt geglaubt werden), weil die Evidenz zu ihren Gunsten als genügend erachtet wird; aber selbst dann ist die Erklärung des Wunders nicht notwendig die durch die Tradition gegebene.

§ 83. Wir sind jetzt in der Lage, den Umfang und die Grenzen der Umwandlungen, welche die Kritik in der Theologie zustande gebracht hat, zu übersehen.[5])

---

1) Orr, „Christian View", Cap. IX.

2) z. B. in „Lux Mundi."

3) Orr, Op. cit., S. 234.

4) „Faith and Criticism." Artikel „Prayer", S. 245 ff.

5) Es ist angebracht, sich hier (nämlich in Bezug auf die Wandlung in der Theologie) vor dem willkürlichen Gebrauch von Ausdrücken wie „aufgenötigt" zu hüten. Man muss bedenken, dass der Fortschritt auf allen Gebieten des Denkens unter ähnlichen Bedingungen stattfindet. Der menschliche Geist, ob mit den Problemen der Naturwissenschaft oder mit denen der Theologie beschäftigt, hat eine konservative sowohl als eine progressive Tendenz. Die Bewegung des Denkens beschränkt sich nicht auf

Digitized by Google

Erstens hat also die Theologie das Recht der Fachwissenschaften anerkannt, über ein jedes Problem zu entscheiden, welches zu lösen ihre Methoden besonders geeignet sind. Es wird nicht mehr als nötig betrachtet, besondere theologische Schranken um gewisse wissenschaftliche Probleme aufzuführen und zu behaupten, dass die Methoden der Fachwissenschaften innerhalb dieser Schranken nicht angewandt werden dürfen. Einst war dies der allgemeine Brauch, dem bis vor Kurzem die meisten christlichen Schriftsteller huldigten. Es giebt auch heutzutage noch eine grosse Anzahl von Publizisten, welche teilweise an diesem Verfahren festhalten. Die Führer des theologischen Denkens jedoch sind in dieser Beziehung eins mit den Vertretern der Fachwissenschaften.

Um diese Wandlung zu veranschaulichen, genügt es auf die schon erwähnte Anwendung der Methoden der litterarischen Kritik gegenüber den heiligen Schriften des Christentums hinzudeuten. Die letzte Spur von Opposition gegen diese Methode ist bei allen ernst zu nehmenden Theologen geschwunden. Was weiterhin die einzelnen Doktrinen anbetrifft, so ist der Glaube an einen übernatürlichen Aufenthaltsort unter dem Namen „Himmel" — an einen Ort, von dem frühere Theologen behaupteten, dass er sich vielleicht in einem Planeten- oder Weltensystem[1]) ausserhalb unseres Planetensystems befinden könne — beseitigt. Es giebt keine ernsthaften Verteidiger eines materiellen Himmels mehr, weil die Existenz eines solchen nur durch die Evidenz gewisser Fachwissenschaften (Astronomie, Physik etc.) garantiert werden könnte, und diese für unsere Ansichten darüber massgebend wäre.[2])

Die zweite hier zu nennende Umwandlung ergänzt die erste. Obgleich alle Gegenstände des Denkens, welche sich

---

wissenschaftliche und philosophische Spezialisten, sondern ist eine allgemein menschliche, und während man gewöhnlich der wissenschaftlichen Kritik das Verdienst der Initiative in theologischen Umwandlungen zuspricht, sollte man nicht vergessen, dass soweit Umwandlungen in der Theologie stattfinden, sie das Werk der Theologen und nicht das der Naturwissenschaftler sind.

[1]) Cf. Windelband, Gesch. d. Phil., 2. Aufl., IV. Teil, 2. Kap., § 81.

[2]) Es giebt natürlich auch zahlreiche positive theologische Gründe für die Abweisung des veralteten Himmelsbegriffs. Die im Texte stehende ist nur die negative erkenntnistheoretische Beweisführung.

Digitized by Google

durch die Methoden der Fachwissenschaften behandeln lassen, von dem Gebiet der Theologie ausgeschlossen werden sollen, so folgt doch nicht daraus, dass die Arbeit dieser Disziplin hiermit gethan sei.

Im Gegenteil tritt um so klarer eine Gruppe von Problemen hervor, welche unzweifelhaft zum rechtmässigen Gebiet der Theologie gehören, und auf welche sie ihre eigenen Methoden und ihr eigenes Kriterium der Wahrheit anzuwenden das unbestrittene Recht hat. So ist denn ein wirklicher Gegenstand des theologischen Denkens entdeckt, auf welchen die Methoden der Fachwissenschaften nicht anwendbar sind. Um die Natur dieses Gegenstandes zu veranschaulichen, kann die christliche Lehre von Gott gewählt werden. Der Satz „Gott ist Liebe" kann nicht durch das wissenschaftliche Kriterium der Wahrheit geprüft, die Prinzipien der Demonstrabilität, der Begreiflichkeit und der Übereinstimmung können nicht streng darauf angewendet werden. Denn der religiöse Begriff von Gott darf nicht mit dem Absoluten der Philosophen oder der ersten Ursache eines Kosmologen verwechselt werden. Der Idealist der Freiheit behauptet, dass ihm dieser Begriff in seinem Gottesbewusstsein gegeben ist.

Ferner weiss die Wissenschaft nichts weiter mit dem Begriff „Liebe" anzufangen, als dass sie ihre physiologischen Begleiterscheinungen im menschlichen Leben analysiert und über deren Entwickelung spekuliert. Sie kann nicht den Begriff „Liebe" mit dem Begriff „Gott" vereinigen. Für die Wissenschaft existiert der Gott der Religion überhaupt nicht, ebenso wie das Gesetz der Anziehungskraft nicht für die Theologie existiert.

Wenn also der Idealist der Freiheit als Theologe über theologische Wahrheiten spricht, meint er damit ein System von Sätzen, auf welches das wissenschaftliche Kriterium der Wahrheit nicht anwendbar ist. Er hat es in der That mit einer Welt von Begriffen zu thun, welche man zweckmässigerweise durch eine strenge Terminologie von den Begriffen der Wissenschaft trennen sollte. Er hat das Gebiet des Wissens verlassen und dasjenige des Glaubens betreten.

Die schon erwähnte Behauptung Huxleys, dass es das Resultat des Wissens ist, „Geist und Spontaneität" aus der Welt zu verbannen, wird von den Idealisten der Freiheit als eine völlig irreführende Halbwahrheit angesehen. Denn nach

Digitized by Google

ihnen ist das Wissen im strengen Sinne nur eine Abstraktion der Erfahrung von denjenigen Erscheinungen, welche weder Geist noch Spontaneität haben. Mag es nun als wahr gelten, dass die Wissenschaft von Geist und Spontaneität keine Kenntnis nehmen kann, so ist es doch nicht wahr, dass dieselben aus der Erfahrung gestrichen werden können. Es ist die Aufgabe der Wissenschaft, Kausalverhältnisse zu entdecken, aber nicht die Bedeutung der Vorgänge zu erklären; sie hat zu messen, nicht abzuschätzen. Dies ist aber nicht gleichbedeutend mit der Behauptung, dass es keine Bedeutungen giebt, und dass die Wissenschaft den Begriff der Werte verbannen kann. Die Theologie im Gegenteil behauptet, dass sie das Recht hat, die Arbeit, für welche die Wissenschaft ihre Inkompetenz zugiebt, aufzunehmen. Sie muss die Bedeutungen entdecken, nicht die Kausalverhältnisse; sie muss abschätzen, nicht messen.

Obgleich es wahr ist, dass die Theologie nicht die einzige Disziplin ist, welche es mit Werten zu thun hat, ist hier nicht der Ort für die Entwickelung einer Theorie der Beziehungen zwischen Ethik, Ästhetik und Theologie. Es genügt, auf die Art der Urteile hinzuweisen, welche der Theologe nach der Erkenntnistheorie des Idealisten der Freiheit als gültig betrachten kann und mit welchen unter Ausschluss aller wissenschaftlichen Einmischung umzugehen er das Recht beansprucht. Er ist ganz damit einverstanden, dass Huxley auf das Spekulieren über Geist und Spontaneität verzichtet, und giebt bereitwillig zu, dass die Wissenschaft in Zukunft nichts damit zu thun haben könne. Er stimmt gern mit Spencer überein, dass wir im wissenschaftlichen Sinne keine adäquate Kenntnis der Natur des Absoluten haben können, aber er behauptet nachdrücklich, dass Spencers berühmte Sätze über das Absolute, welche er durch den Hinweis auf das „Rohmaterial des Bewusstseins" als berechtigt ansieht, in Wirklichkeit religiöse Sätze sind und dem Theologen Recht geben, wenn er behauptet, dass die Erfahrung eine religiöse Bedeutung hat und dass die Methoden der Theologie der Behandlung derselben angepasst sind. Die Theologie hat in der That ihr eigenes Kriterium der Wahrheit so gut wie die Wissenschaft, und beide haben das Recht, ihr respektives Kriterium innerhalb der Grenzen ihres eigenen Gebietes anzuwenden.

Digitized by Google

Die Behauptung mancher Theologen, dass theologische Sätze in demselben Sinne wie wissenschaftliche ein „Wissen" ausdrücken, und ihre Abneigung, ein zweifaches Kriterium der Wahrheit anzuerkennen, haben viel Verwirrung hervorgerufen. Wenn sie sich aber konsequent an die erkenntnistheoretische Grundlage halten, die sie (meistens stillschweigend und öfters unbewusst) angenommen haben, folgen sie Martineau in der Bereitwilligkeit, auf den Gebrauch dieses Ausdrucks (d. h. „Wissen") zu verzichten, und sind trotz der unglücklichen Associationen, mit welchen die vielen früheren Kontroversen den Begriff des Glaubens belastet haben, damit einverstanden, ihre Sätze als Glaubenssätze hinzustellen. Obgleich die Anerkennung des Unterschiedes zwischen Glaubens- und Wissenschaftsurteilen sehr vorteilhaft sein würde, ist dieser Unterschied keineswegs ein einfacher, und besteht gar nicht in einer angeblichen mangelhaften Überzeugungskraft auf Seite der Glaubenssätze. Der Unterschied ist im Gegenteil ein sehr komplizierter und besteht in folgenden Hauptpunkten:

1. Die Verschiedenheit der Gegenstände haben wir schon erwähnt. Wissenschaftsurteile haben es nur mit Erfahrungsmomenten zu thun, Glaubenssätze dagegen mit Momenten, die nie durch Erfahrung (im Kantischen Sinne des Wortes) überhaupt gegeben werden können, z. B. dem Gottesbegriffe.
2. Psychologisch betrachtet ist das Wissenschaftsurteil bloss oder wenigstens in überwiegender Weise Sache des reinen Denkens. Der Wille spielt eine bloss psychogenetische Rolle; das begleitende Gefühl ist von nebensächlicher Bedeutung. Bei dem Glaubensurteil dagegen sind Wille und Gefühl von entscheidender Bedeutung. Das reine Denken tritt zurück.
3. Logisch betrachtet ist das Wissenschaftsurteil ein analysierendes, und seine Gültigkeit ist zu prüfen, indem man nach dem Grunde der Verbindung des Subjekts mit dem Prädikat fragt: es muss einen Mittelbegriff geben und das Urteil muss sich als Schluss darstellen können. Das Glaubensurteil dagegen wird als gegeben unmittelbar anerkannt bezw. verworfen. Die Rolle, die die Logik in dieser Beziehung zu spielen hat, ist (in Übereinstimmung mit dem psychologischen Charakter des

Digitized by Google

Glaubensurteils) bloss die der Prüfung der Gültigkeit der Anwendung des intuitiven Kriteriums in dem betreffenden Falle.

Wenn wir daran denken, dass dieser Unterschied zwischen zwei Arten von Urteilen von einer langen Reihe von Denkern als wissenschaftlich zu Recht bestehend angesehen wird, müssen wir zugeben, dass — wie viel Wahrheit auch in Spencers Erklärung der Beziehung zwischen Religion und Wissenschaft enthalten sein mag — seine Voraussetzung, dass die Theologie sich jemals bescheiden werde, nichts über die Schlüsse des empirischen Wissens hinaus für wahr zu halten, sich jedenfalls als irrtümlich erweisen wird.

Digitized by Google

Schluss.

§ 84. Wir sind jetzt zum Schluss unserer Untersuchung über die englische Religionslehre während der letzten fünfzig Jahre und ihre erkenntnistheoretische Grundlage gekommen, und dürfen die Ergebnisse derselben folgendermassen zusammenfassen:

1.

Bei der Erörterung des Naturalismus haben wir gefunden, dass die Erkenntnistheorie dieser Richtung behauptet:

a) dass, da alles Wissen relativ ist und infolgedessen eine bloss praktische Gültigkeit besitzt, es für uns keine objektive Wahrheit geben kann, und dem Glauben keine objektive Gültigkeit zugesprochen werden kann;

b) dass es ein uns unerkennbares Absolutes giebt, über das wir keine Aussagen machen können, obgleich wir uns von seiner Wirklichkeit durch die Erfahrung überzeugen können.

Dieser Erkenntnistheorie zufolge entwickelt sich die naturalistische Religionslehre, die behauptet:

a) dass die Religion keine Sätze formulieren kann, die irgend einen Anspruch auf Wahrheit erheben dürfen: also, dass alle historischen religiösen Systeme philosophisch falsch sind, und es keine Religionsphilosophie ausser der anthropologischen und psychologischen Untersuchung jener Systeme geben kann;

b) dass das unerkennbare Absolute der rechtmässige Gegenstand der Anbetung in der Religion ist.

Hier stellt sich das Paradoxon des Naturalismus heraus, nämlich, der Satz der Inkommensurabilität zwischen Denken

Digitized by Google

und Sein. Durch dieses Paradoxon getrieben, entstehen zwei Denkbewegungen:

die eine durch die Aufstellung eines doppelten Kriteriums der Wahrheit, oder, besser gesagt, durch die Begrenzung des Agnosticismus auf das Gebiet der Wissenschaft; diese geht in den Idealismus der Freiheit über;

die andere durch die Modifikation des Wahrheitskriteriums des Naturalismus und durch die Abstreifung der Lehre von der Unerkennbarkeit des Absoluten (d. h. Verwerfung des Agnosticismus); sie führt zum objektiven Idealismus.

2.

a) Dieser objektive Idealismus lehrt, wie der Naturalismus, die Relativität des Wissens, beansprucht aber für das Wissen eine absolute sowohl als eine praktische Gültigkeit, d. h. die objektive Wahrheit ist teilweise in unserem Wissen vorhanden — es giebt Stufen der Wahrheit wie der Wirklichkeit. Der Prüfstein der Wirklichkeit ist die Selbstübereinstimmung der Vorstellung, und dieses Kriterium gilt ohne Ausnahme für alles Sein.

b) So ist die Religion, wie die Moral, durch das Kriterium der Selbstübereinstimmung zu prüfen, und ihre Sätze erreichen — da die Religion, wie die Wissenschaft und die Philosophie in der letzten Instanz ein System des Wissens ist — zwar niemals die absolute Wahrheit, aber doch einen immer zunehmenden Grad von Gültigkeit.

In der Lehre von den Stufen der Wirklichkeit, welche der Persönlichkeit keine absolute Wirklichkeit einräumen will, finden wir das Paradoxon des objektiven Idealismus, welches zum Idealismus der Freiheit, wenn man die absolute Wirklichkeit des Individuums aufrecht erhalten will, oder zum Naturalismus,[1]) wenn man die Lehre der absoluten Gültigkeit des relativen Wissens (eine contradictio in adjecto) abstreift, treibt.

---

[1]) Freilich ist kein Beispiel dieses Überganges, obgleich derselbe theoretisch möglich ist, in der hier behandelten Litteratur zu finden.

Digitized by Google

3.

a) Der Idealismus der Freiheit erkennt einen Teil der Lehren der beiden anderen Schulen an. Mit dem Naturalismus behauptet er, dass das verstandesmässige Kriterium der Wahrheit keine Aussagen über das Absolute ermöglicht: mit dem objektiven Idealismus aber betont er die Fähigkeit des Menschen, über das Absolute gültige Urteile zu fällen.

So entsteht bei ihm ein doppeltes Kriterium der Wahrheit. Das eine Kriterium liefert das Wissen; das andere den Glauben: beide, Wissen und Glauben enthalten Wahrheit.

b) So ist eine Rechtfertigung der Religionssätze erlangt. Religion hat mit der Persönlichkeit zu thun, und diese enthält sowohl Verstandes-, als Willens- und Gefühlsmomente. Die Welt ist nur dann zu verstehen, wenn nicht nur Kausalverhältnisse, sondern auch eine Bedeutung und ein Wert darin gefunden sind.

So entwickelt sich das Paradoxon des Idealismus der Freiheit, d. h. der Dualismus resp. Pluralismus, und dies veranlasst wieder eine doppelte Denkbewegung — einmal indem die Unterordnung des Verstandes unter die intuitive Gewissheit zu einer Lehre der Identität des Bewusstseins mit dem Sein, und so zu dem objektiven Idealismus führt; zweitens indem durch Leugnung des Satzes, dass die Intuition eine Wahrheit giebt, der Standpunkt wieder derjenige des Naturalismus wird.

Es ist auffallend, dass das Gemeinsame aller dieser Lehren in der Entstehung eines Paradoxons besteht. Es ist unmöglich, hier das Wesen dieser Paradoxen genau zu untersuchen, aber wir können doch auf deren gemeinsamen Grund hindeuten und mit ein Paar Strichen ihre Bedeutung charakterisieren.

Das Paradoxon des Naturalismus besteht in der Lehre, die wir die der Inkommensurabilität des Denkens und des Seins genannt haben. D. h. der Naturalismus leugnet die objektive Gültigkeit des Denkens, schreibt der Wahrheit des Urteils bloss subjektive Gültigkeit zu, und behauptet, dass die wirkliche Natur alles Seins uns immer unverständlich bleiben muss.

Digitized by Google

Nun ist dieses Paradoxon nur möglich, wenn man unter objektiver Gültigkeit etwas Metaphysisches versteht. Aber die Erkenntnistheorie soll gar nichts mit der Metaphysik zu schaffen haben, und die Gültigkeit resp. Ungültigkeit des Denkens (als solche) ist Sache der Erkenntnistheorie und nicht der Metaphysik. Der Grund dieses Paradoxons ist also das Verschlingen der Erkenntnistheorie durch die Metaphysik.

Nach dem, was wir bei der Besprechung der Lehre des objektiven Idealismus schon gesagt haben, ist es klar, dass die Sache bei dem Paradoxon dieser zweiten Schule gar nicht anders steht. Auch hier veranlasst das metaphysische Element das Paradoxon, nämlich das Paradoxon der Stufen der Wirklichkeit. Der objektive Idealist will von vornherein die Erkenntnistheorie der Metaphysik unterordnen, und das unausbleibliche Resultat ist die Entstehung des genannten Paradoxons.

Nicht anders ist es wiederum mit dem Paradoxon des Idealismus der Freiheit. Hier versucht man Erkenntnistheorie und Metaphysik zugleich zu treiben. Einige thun es ganz offen und sind zu einem ausgesprochenen metaphysischen Dualismus getrieben. Andere wollen rein erkenntnistheoretisch verfahren, aber dies gelingt ihnen nicht. So entsteht das Paradoxon des metaphysischen Dualismus, wo man in der That einen rein erkenntnistheoretischen Unterschied zwischen Wissen und Glauben hätte feststellen müssen.

Die Konsequenzen dieser Paradoxen in der Religionslehre sind ganz augenscheinlich. Der Naturalismus verwirft die Religion in dogmatischer Weise, weil er meint, dass diese eine Erkenntnis des Unerkennbaren beanspruchen muss. Aber diese Verwerfung der Religion durch den Naturalismus ist nur scheinbar oder höchstens partiell erkenntnistheoretisch. Der Hauptgrund ist metaphysisch. Die einzige Funktion, die der Naturalismus der Religion gönnt, ist eine metaphysische, nämlich die der Anbetung des Unerkennbaren. Das metaphysische Verfahren des objektiven Idealismus führt zu sehr verschiedenen Ergebnissen in der Religionslehre, aber es schliesst überall die Möglichkeit einer fest begründeten Glaubenslehre aus. Denn die eine Richtung innerhalb dieser Schule stellt die Glaubenssätze als aller objektiven Gültigkeit entbehrend hin, während die Andere den Glauben für eine besondere Form, und zwar eine höhere Form des Wissens hält.

Digitized by Google

Der metaphysische Dualismus des Idealismus der Freihei treibt unvermeidlich zum Verkennen des eigentümlichen Wesens des Glaubens, und stellt Glauben und Wissen als durchaus gleichberechtigt dar, ohne zuerst eine wissenschaftliche Untersuchung des Glaubens und seiner möglichen Gegenstände vorgenommen zu haben.

Demgemäss taucht manchmal die alte Lehre der zweifachen Wahrheit bei diesen Denkern auf, obgleich nicht in gerade derselben radikalen Weise wie im Mittelalter. So wird die Kausalität z. B. als doppelartig angesehen — die eine Kausalität ist für die Wissenschaft da, die andere für die Theologie. Die Frage aber, ob die Kausalität ein möglicher Gegenstand der theologischen Untersuchung sei, und wenn so, in welchem Sinne, wird nicht beantwortet. Dass die Theologie unter Kausalität ein ganz anderes Ding versteht als die Wissenschaft, wird kaum berücksichtigt. So ist es endlich bei der Theologie gerade wie bei dem philosophischen Idealismus der Freiheit. Obgleich die englischen Theologen manchmal versuchen, den erkenntnistheoretischen Standpunkt einzunehmen, bleiben sie doch immer der Hauptsache nach in ihrem Verfahren metaphysisch. Deshalb muss die Theologie immer den Vorwürfen der Naturalisten blossgestellt bleiben, indem nämlich das Metaphysische als unerkennbar[1]) nachgewiesen werden kann. Die Theologie, wenn sie in irgend einem Sinne Anspruch auf wissenschaftliches Verfahren erheben will, muss entscheiden, ob sie ihre Lehre auf Wissen oder auf Glauben stützen will. Im ersten Falle ist sie erkenntnistheoretisch durchaus nicht zu verteidigen; im zweiten kann sie (wenn sie dieses Prinzip konsequent und rücksichtslos anwendet) von keinem Philosophen wegen ihrer Methode angegriffen werden. Sie kann sogar eine Wissenschaft werden, ihrer Methode nach.

Wir sind also zu dem Schluss gekommen, dass die Religionslehre keiner dieser drei Richtungen befriedigend ist, da ihre erkenntnistheoretische Grundlage in jedem Falle unzuverlässig ist, und zwar weil sie durch metaphysische Momente verschlungen wird. Nur auf fester erkenntnistheoretischer Basis sind wissenschaftliche Religionsphilosophie und Theologie in der Zukunft möglich.

[1]) Dies ist keineswegs mit dem Satze Spencers gleichbedeutend, dass das Unerkennbare metaphysisch wirklich ist.

Digitized by Google

Anhang I.

Die empiristische Psychologie in England.

In der Entwickelung der Psychologie hat der englische Empirismus eine hervorragende Rolle gespielt. Er hat das moderne Denken von jenen metaphysischen Vorstellungen befreit, die vorher eine wirkliche Wissenschaft des Geistes unmöglich gemacht hatten. Dies ist es, was Ribot[1]) veranlasst, von den Engländern zu sagen: „Aucun peuple n'a fait autant pour la psychologie considérée indépendamment de toute métaphysique."

Doch haben die englischen Empiristen ein methodologisch falsches Verfahren eingeschlagen, indem sie sich der von den Erforschern der äusseren Welt entdeckten Prinzipien bedienten, um die völlig unvergleichbaren Thatsachen der inneren Erfahrung zu erklären.[2])

So kommt es, dass die empiristische Psychologie unter Irrtümern leidet, die folgendermassen zusammengefasst werden können:

A. Die Methode der empiristischen Psychologie ist falsch. Statt einer Methode, welche von psychischen Thatsachen und Beziehungen abgeleitet würde, wird die der Naturwissenschaften der Psychologie von aussen her aufgezwungen. So z. B. sagt Huxley:[3]) „On whatever ground we term physiology science, psychology is entitled to the same appellation, and the method of investigation which elucidates the true relation of one set of phenomena will discover those of the other."

---

[1]) „La Psychologie anglaise contemporaine", S. 54. Vgl. Dilthey, „Einleitung in die Geisteswissenschaften", S. 478.

[2]) Dilthey, op. cit. S. 6 und passim.

[3]) „Hume", S. 57.

Digitized by Google

Es wird also, wie Dilthey bemerkt, die Auffassung des Naturforschers angenommen, „welche von aussen nach innen, von der materiellen Veränderung zur geistigen Veränderung vorandringt.“[1])

Auf der anderen Seite finden wir z. B. bei Hartley eine mathematisch-deduktive Methode, welche, wie Ribot bei der Besprechung der Lehre Hartleys hervorhebt, auf den Einfluss Newtons zurückweist: „On retrouve dans son livre l'influence de Newton et du XVIIe siècle qui aimait tant à procéder more geometrico“ u. s. w.[2])

B. Infolge dieser Unselbständigkeit der Methode ist auch die Terminologie der empiristischen Psychologie von den Naturwissenschaften erborgt, und alle geistigen Prozesse werden in einer Sprache beschrieben, die räumliche Eigenschaften voraussetzt. Natürlich ist es sehr schwer, wenn nicht geradezu unmöglich, Ausdrücke zu finden, deren Gebrauch in dieser Hinsicht ganz einwandfrei ist; jedoch wenn gar kein Versuch gemacht wird, diese Schwierigkeit zu beseitigen, ist der Psychologe beinahe dazu gezwungen, sich psychische Thatsachen als materielle vorzustellen. Man kann kaum eine falsche materialistische Anschauung vermeiden, wenn man nicht daran festhält, dass diese Terminologie eben metaphorisch ist und nur wegen des Mangels einer besseren gebraucht wird.

Unsere ganze psychologische Terminologie leidet unter diesem Mangel. Wir setzen räumliche Beziehungen voraus, wenn wir z. B. sagen, dass psychische Prozesse im Gehirn oder Nervensystem ihren Sitz haben; wenn wir von „psychischen Eindrücken“ oder „the principles of union or cohesion among our simple ideas“[3]) reden, sogar wenn wir auf die Stufen oder auf die Schwelle des Bewusstseins hinweisen.

Ein gutes Beispiel dieser Schwäche der Terminologie findet man in der Humeschen[4]) Meinung, dass der Unterschied zwischen Wahrnehmung (perception) und Einbildungskraft

---

[1]) Op. cit. S. 19.

[2]) „La psychologie anglaise contemporaine“, S. 54.

[3]) Hume, „Treatise on Human Nature“, Bk. I, S. 29. (Ausgabe Black and Tait, 1826.)

[4]) Op. cit. Bk. I, Pt. 1, S. 1.

Digitized by Google

(imagination) „in der Stärke oder Lebhaftigkeit, mit welcher die Ideen auf den Geist stossen," besteht.

C. In engem Zusammenhang hiermit ist die Aufstellung von Hypothesen, die entweder in ganz metaphorischer Sprache oder in Nachahmung von Theorien der Naturwissenschaften formuliert werden.

Der folgende Satz von Hume kann als Beispiel der ersten Klasse dienen: „What we call mind is nothing but a heap or collection of different perceptions united by certain relations."[1]) Spencer schildert das Wollen, teils als einen biologischen, teils als einen mechanischen Prozess: „When, after the reception of one of the more complex impressions the appropriate motor changes become nascent, but are prevented from passing into immediate action by the antagonism of certain other motor changes appropriate to some other nearly allied impression, there is constituted a state of consciousness which, when it finally issues in action displays what we call volition." Diese Darstellung ist durchaus metaphorisch.

Ein Beispiel der zweiten Klasse können wir in der utilitarischen Theorie finden, welche behauptet, dass der Unterschied zwischen Gefühlen ein bloss quantitativer ist. Sie kommt z. B. in einem Epigramm, das von Bentham herstammen soll, vor: „Pushpin is as good as poetry, provided it be as pleasant." Ein klassisches Beispiel bietet jedoch die Auffassung des Associationsgesetzes, die in Nachahmung des Gesetzes der Anziehungskraft ausdrücklich formuliert wurde.[2])

Natürlich können wir die richtige psychologische Methode hier nicht erörtern; wir dürfen aber wohl darauf hinweisen, dass es eine wertvolle methodologische Propädeutik wäre, die psychologische Terminologie der Gegenwart gründlich zu untersuchen, um zeigen zu können, in wie weit sie von den Naturwissenschaften übernommen worden ist, in wie fern sie aus blossen Metaphern besteht, und welche Ausdrücke und Hypothesen eine Bedeutung haben, die nicht auf Analogieen beruht.

Im Gegensatz zu der älteren empiristischen Psychologie sind neuerdings auch in England Untersuchungen von grossem

---

[1]) Ibid. Bk. II, S. 268.

[2]) Vgl. Dilthey, Op. cit., S. 480 und Ribot, „La Psychologie" etc. S. 424.

Digitized by Google

Wert gemacht worden, welche man unter dem Namen der Psychophysik zusammenfasst. Doch darf diese neue Wissenschaft nicht als Ersatz für die eigentliche Psychologie angesehen werden. In gewisser Hinsicht kann man die Psychophysik als propädeutische Disziplin betrachten, aber es ist kaum zu hoffen, dass sie den Psychologen eine durchaus wissenschaftlich empirische Methode bieten wird, welche auch für die Erklärung der komplizierteren Erscheinungen mit Erfolg anwendbar wäre. Die eigentliche Psychologie muss ihre eigene Methode erfinden. Bis jetzt ist ihre Methode bloss die der metaphorischen Schilderung. Sie hat noch nicht ein einziges allgemeingültiges Gesetz der psychischen Erfahrung entdeckt.

Digitized by Google

Anhang II.

Der Mysticismus in England.

Man kann mit einer gewissen Berechtigung das Wiederaufleben des Mysticismus in England auf jene merkwürdige religiöse Bewegung des achtzehnten Jahrhunderts, welche als Methodismus bekannt ist, zurückführen.

Eine genauere Untersuchung wird jedoch diese kirchliche Bewegung nur als eine unter vielen andern Quellen des modernen Mysticismus erkennen lassen.

Wir möchten den Leser hier auf einige Punkte aufmerksam machen, die uns in diesem Zusammenhang wichtig erscheinen.

1. Es scheint, dass jede kritische Bewegung, die ein Zusammenbrechen der konventionellen religiösen und philosophischen Ideen bewirkt, von einer tiefen religiösen Thätigkeit begleitet oder gefolgt ist. Die letztere zielt darauf hin, einen unmittelbaren Verkehr mit der Gottheit zu schaffen, der die Bedürfnisse der Religiosität zu befriedigen vermag und vom Skepticismus nicht angetastet werden kann. So tritt neben den Sophisten Sokrates mit seiner Lehre der immanenten Göttlichkeit hervor und sucht hierin eine sichere Grundlage der sittlich-religiösen Bethätigung des Menschen zu finden. Die Zeit der Renaissance ist zugleich die Zeit der italienischen und deutschen Mystiker (Pico della Mirandola, Marsilius Ficinus, Eckhardt, Tauler und Thomas a Kempis). So steht auch neben dem Voltaireschen Kriticismus die romantische Richtung Rousseaus; die deutsche Aufklärung hat als ihr Korrelat den deutschen Pietismus, und endlich wird die Zeit der englischen Freidenker und Deisten auch die Epoche des Methodismus.

Digitized by Google

2. Es war auch in diesem Zeitalter der Aufklärung und des Methodismus, dass die englische Litteratur aufhörte, das Spielzeug eines dilettantischen Hofes zu sein; sie erlangte bei Cowper, Goldsmith, Byron, Shelley, und endlich bei Wordsworth einen Ernst und eine Macht, die auf dem moralischen Niveau eines Shakespeare und Milton steht. Jener Kultus der Natur, der für die moderne englische Dichtung so charakteristisch ist, erreichte in Wordsworth seinen Höhepunkt, und mit ihm sind Browning, Tennyson, George MacDonald und Coventry Patmore als die grossen Propagandisten des Mysticismus im heutigen England zu nennen. Diese und andere, weniger kraftvolle Dichter haben der Mystik, die ihren Ursprung im vorigen Jahrhundert hatte, eine konsequente Form gegeben und einen ungeheuren Einfluss auf das religiöse Denken Englands ausgeübt, indem sie es vertieft, geläutert und aufgeklärt haben.

Einige Beispiele dieses dichterischen Mysticismus können wir anführen. Wordsworths „Ode to Immortality", eine wundervolle Dichtung, die in echt platonischem Geiste geschrieben ist, ist zu umfangreich, um hier wiedergegeben zu werden, aber die folgenden Verse sind in ihrer Art ebenso bemerkenswert:

And I have felt
A presence that disturbs me with the joy
Of elevated thoughts: a sense sublime
Of something far more deeply interfused
Whose dwelling is the light of setting suns,
And the round ocean and the living air,
And the blue sky, and in the mind of man;
A motion and a spirit that impels
All thinking things, all objects of all thought
And rolls through all things.[1])

Brownings „Christmas Eve and Easter Day" ist nur eines von vielen seiner Gedichte, die voll mystischer Gedanken sind. Man wird die im Text erwähnte Lehre von der intuitiven Erkenntnis Gottes als Liebe in den folgenden Zeilen wiedererkennen:

[1]) „Tintern Abbey."

Digitized by Google

It would not be because my eye grew dim
Thou couldst not find the love there, thanks to Him
Who never is dishonored in the spark
He gave us from his fire of fires, and bade
Remember whence it sprang, nor he afraid
While that burns on, though all the rest grow dark.[1])

Tennyson drückt den Hauptgedanken des Mysticismus aus, wenn er schreibt:

Speak to Him thou for he hears, and spirit with
Spirit can meet —
Closer is He than breathing, and nearer than hands
and feet.[2])

3. Zugleich Ursache und Wirkung dieser mystischen Bewegung ist jenes „Oxford Movement", welches vor mehr als siebzig Jahren seinen Ausgangspunkt in einer Gruppe von Oxforder Studenten hatte, und welches im Begriff zu sein scheint, eine durchgreifende Wandlung in der anglikanischen Kirche herbeizuführen.

Die beiden frappantesten Züge dieser sogenannten ritualistischen Bewegung sind:

a) eine Wiederkehr zur vorreformatorischen Praxis mit ihren Ceremonieen, Dogmen und Gelübden;
b) eine leidenschaftliche Teilnahme an socialen Bewegungen und ein Eifer, das Los der Armen und Schwachen zu verbessern, der an die „Brüder des gemeinsamen Lebens" erinnert.

In dieser kirchlichen Bewegung sind viele Momente, die dem Mysticismus fremd sind, aber andere (z. B. die Betonung des Wertes der Symbole, die Annahme der Transsubstantiationslehre) stehen ihnen sehr nah.

4. Das lebhafte Interesse an mystischen Schriften und Büchern über die Mystik, das die Verbreitung solcher Werke sehr gefördert hat, ist ebenfalls zugleich Ursache und Wirkung dieser Bewegung. Ausser den Schriften von solchen Autoren

[1]) „Any Wife to any Husband."
[2]) „The Higher Pantheism."

Digitized by Google

wie Maeterlinck und Huysmans, die in England grossen Anklang gefunden haben, und den im Texte genannten Werken (Grangers „The Soul of a Christian", Inges „Christian Mysticism") sind viele moderne Ausgaben mystischer Schriften neuerdings publiziert worden, z. B. „Imitatio Christi", „The Little Flowers of St. Francis", Laws „Serious Call". Ferner haben verschiedene Biographieen, wie die des methodistischen Mystikers Fletcher (Zeitgenossen und Mitarbeiters Wesleys) und des heiligen Franz von Assisi (von Paul Sabatier geschrieben) sehr stark auf den religiösen Geist Englands gewirkt. Man darf auch in diesem Zusammenhang den Einfluss der „British Weekly", von Robertson Nicoll herausgegeben, und die Thätigkeit des berühmten schottischen Predigers und Schriftstellers Alexander Whyte, der die mystische Bewegung vielfach durch litterarische Arbeit befördert hat, erwähnen.

Digitized by Google

Verzeichnis

der

wichtigsten der in dieser Abhandlung erwähnten Litteratur.

Alexander, S., Moral Order and Progress, 1889.

Allen, Grant (1848—99), Physiological Aesthetics, 1877.
The Colour Sense, 1879.
Force and Energy, 1888.
The Evolution of the Idea of God, 1897.

Balfour, A. J. (1848—), A Defence of Philosophic Doubt, 1879.
The Foundations of Belief, 1895.

Bradley, F. H., Ethical Studies, 1876.
The Principles of Logic, 1883.
Appearance and Reality, 1893.

Bruce, A. B. (1831—99), Apologetics, 1892.
The Moral Order of the World, 1898.

Caird, Edw. (1835—), The Philosophy of Kant, 1877.
Hegel, 1883.
The Religious and Social Philosophy of Comte, 1885.
The Evolution of Religion, 1893.

Caird, John (1820—1898), Introduction to the Philosophy of Religion, 1880.

Denney, James (1856—), Studies in Theology, 1894.

Drummond, Henry (1857—1897), Natural Law in the Spiritual World, 1881.
The Ascent of Man, 1894.

Fairbairn, A. M. (1838—), Studies in the Philosophy and History of Religion, 1876.
Christ in Modern Theology, 1893.

Flint, R. (1838—), The Philosophy of History in Europe, 1874.
Theism and Antitheistic Theories, 1877, 1879.

Fraser, A. C., John Locke's Essay, 1884.
Berkeley, 1891.
Philosophical Theism, 1896.

Digitized by Google

Frazer, J. G. (1854—), The Golden Bough, 1880.
Totemism, 1887.
Granger, F. S. (1864—), Psychology, 1891.
The Worship of the Romans, 1895.
The Soul of a Christian, 1900.
Green, T. H. (1886—82), Introduction to Hume's Treatise, 1874.
Prolegomena to Ethics, 1884.
Hutton, R. H. (1826—97), English Thought, 1891.
T. H. Huxley on the Evolution of Theology, 1894.
Huxley, T. H. (1825—95), Critiques and Addresses, 1878.
Physiography, 1877.
Hume, 1879.
Collected Essays, 1893—94.
Illingworth, J. R., Artikel in „Lux Mundi", 1890.
Personality, Human and Divine, 1894.
Divine Immanence, 1894.
Inge, W. R. (1860—), Society in Rome under the Caesars, 1886.
Christian Mysticism, 1899.
Kidd, Benjamin (1858—), Social Evolution, 1894.
The Control of the Tropics, 1898.
Knight, W. (1836—), Essays in Philosophy, 1890.
Aspects of Theism, 1894.
The Christian Ethic, 1894.
Martineau, Jas. (1805—1900), A Study in Spinoza, 1882.
Types of Ethical Theory, 1885.
A Study of Religion, 1887.
The Seat of Authority in Religion, 1890.
Müller, Max (1823—1900), Essays in Comparative Mythology, 1858.
The Origin and Growth of Religion, 1878.
Natural Religion, 1889.
Physical Religion, 1891.
Anthropological Religion, 1892.
Psychological Religion, 1893.
Orr, James (1841—), The Christian View of God and the World, 1893.
The Supernatural in Christianity, 1894.
The Ritschlian Theology, 1897.
Romanes, G. J. (1808—94), Darwin and after Darwin, 1892.
Thoughts on Religion, 1895.
Scott-Holland, H. (1847—), Artikel in „Lux Mundi", 1890.
Seth, Andrew (1866—), The Development from Kant to Hegel, 1882.
Scottish Philosophy, 1890.
Hegelianism and Personality, 1893.

Digitized by Google

Smith, W. Robertson (1846—94), The Prophets of Israel, 1882.
The Religion of the Semites, 1889.
Spencer, Herbert (1818—), The Principles of Psychology, 1855.
Essays, 1858—66.
First Principles, 1862.
Principles of Biology, 1864—67.
„ „ Sociology, 1876—96.
„ „ Morality, 1892—98.
Tylor, E. B. (1832—), Researches, 1865.
Primitive Culture, 1871.
Anthropology, 1881.
Upton, C. B. (1831—), The Basis of Religious Belief, 1898.
Ward, James (1843—), Naturalism and Agnosticism, 1899.

Druck von A. W. Hayn's Erben, Berlin und Potsdam.

Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google